Paidós Studio

ZYGMUNT BAUMAN

LA CULTURA COMO PRAXIS

Paidós Studio

Últimos títulos publicados:

100. C. Losilla - *El cine de terror*
101. J. Bassa y R. Freixas - *El cine de ciencia ficción*
102. J. E. Monterde - *Veinte años de cine español (1973-1992)*
103. C. Geertz - *Observando el Islam*
104. C. Wissler - *Los indios de los Estados Unidos de América*
105. E. Gellner - *Posmodernismo, razón y religión*
106. G. Balandier - *El poder en escenas*
107. Q. Casas - *El western*
108. A. Einstein - *Sobre el humanismo*
109. E. Kenig - *Historia de los judíos españoles hasta 1492*
110. Á. Ortiz y M. J. Piqueras - *La pintura en el cine*
111. M. Douglas - *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*
112. H.-G. Gadamer - *El inicio de la filosofía occidental*
113. E. W. Said - *Representaciones del intelectual*
114. E. A. Havelock - *La musa aprende a escribir*
115. C. F. Heredero y A. Santamarina - *El cine negro*
116. B. Waldenfels - *De Husserl a Derrida*
117. H. Putnam - *La herencia del pragmatismo*
118. T. Maldonado - *¿Qué es un intelectual?*
120. G. Marramao - *Cielo y tierra*
121. G. Vattimo - *Creer que se cree*
122. J. Derrida - *Aporías*
123. N. Luhmann - *Observaciones de la modernidad*
124. A. Quintana - *El cine italiano, 1942-1961*
125. P. L. Berger y T. Luckmann - *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*
126. H.-G. Gadamer, *Mito y razón*
127. H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*
128. F. J. Bruno - *Diccionario de términos psicológicos fundamentales*
129. M. Maffesoli - *Elogio de la razón sensible*
130. Ch. Jamme - *Introducción a la filosofía del mito*
131. R. Esposito - *El origen de la política*
132. E. Riambau - *El cine francés 1958-1998*
133. R. Aron - *Introducción a la filosofía política*
134. A. Elena - *Los cines periféricos*
135. T. Eagleton - *La función de la crítica*
136. A. Kenny - *La metafísica de la mente*
137. A. Viola (comp.) - *Antropología del desarrollo*
138. C. Cavell - *La mente psicoanalítica*
139. P. Barker (comp.) - *Vivir como iguales*
140. S. Shapin - *La revolución científica*
141. J. R. Searle - *El misterio de la conciencia*
142. R. Molina y D. Ranz - *La idea del cosmos*
143. U. Beck - *La democracia y sus enemigos*
144. R. Freixas y J. Bassa - *El sexo en el cine y el cine de sexo*
145. M. Horkheimer - *Autoridad y familia y otros escritos*
146. A. Beltrán - *Galileo, ciencia y religión*
147. H.-G. Gadamer - *El inicio de la sabiduría*
148. R. A. Spitz - *No y sí*
149. R. Flecha, J. Gómez y L. Puigvert - *Teoría sociológica contemporánea*
150. G. Baumann - *El enigma multicultural*
151. E. Morin - *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*
152. O. Marquard - *Filosofía de la compensación*
154. Z. Bauman - *La cultura como praxis*

Zygmunt Bauman

La cultura como praxis



Título original: *Culture as Praxis*
Publicado en inglés, en 1999, por SAGE Publications, Londres

Traducción de Albert Roca Álvarez

Cubierta de Mario Eskenazi

cultura Libre

ISBN: 84-493-1184-5
Depósito legal: B. 602/2002

Impreso en Novagràfik, S.L.
Vivaldi, 5 - 08110 Montcada i Reixac (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO



Introducción

La reimpresión de un libro aparecido hace tres décadas exige una explicación. Y si resulta que el autor todavía está vivo, esa tarea explicativa recae sobre él.

La primera parte de esta tarea consiste en averiguar, después de todos estos años, qué aspectos del libro continúan siendo lo suficientemente innovadores y significativos como para justificar que se vuelvan a ofrecer a los lectores, unos lectores una o dos generaciones más jóvenes que los que pudieron haber leído el libro cuando se publicó originalmente y, por tanto, distintos a ellos. La segunda parte es opuesta y complementaria a la primera: se trata de ponderar qué es lo que el autor habría cambiado en el texto si lo hubiese escrito ahora por primera vez.

La primera parte no resulta fácil se mire como se mire, dada la velocidad alucinante con que todas las ideas se desvanecen y caen en el olvido antes de tener la oportunidad de madurar y envejecer adecuadamente, una velocidad propia de nuestra era de pensamientos y cosas calculadas para generar «un impacto máximo y una obsolescencia instantánea», tal como decía George Steiner. Otro reputado escritor caracterizó nuestra época como aquella en la cual el tiempo que un éxito de ventas se mantiene en el estante se sitúa en algún punto entre la leche y el yogur. A primera vista, es una tarea temible, quizá simplemente imposible...

De todos modos, se puede obtener algún consuelo de la sospecha, no del todo fantasiosa, de que, dada la rapidez con que se reemplazan y olvidan «los temas de conversación de moda en la ciudad», no se puede estar seguro ni de que esas ideas que se han esfumado hayan envejecido realmente, ni de que resulten verdaderamente obsoletas, habiendo perdido su utilidad. ¿Se deja de hablar de un tema porque ha perdido actualidad o dicho tema pierde actualidad porque la gente se ha cansado de hablar de él? Gordon Allport dijo una vez sobre nosotros, los científicos sociales, que nunca resolvíamos ningún problema, sino que simplemente los aburríamos. Pero desde que lo dijo, el hecho de que ya no avancemos ni de creer que lo hacemos desplazándonos en su lugar hacia los lados y, a menudo, de atrás hacia delante y otra vez hacia atrás, se ha convertido en un sello característico de nuestra sociedad en conjunto. Por otra parte, vivimos en una época de *re-ciclaje* en la que nada parece morir del todo, de la misma forma que nada, ni siquiera la vida eterna, parece destinado a durar para siempre.

Por consiguiente, se puede enterrar vivas a las ideas —mucho antes de que estén «realmente muertas»—, siendo su muerte aparente un mero artefacto derivado de su salida de escena: en realidad, lo que certifica la muerte no es ninguna prueba clínica, sino simplemente el acto mismo del funeral. Si se las exhuma de la amnesia colectiva en la que se las había sumergido, a modo de hibernación, quién sabe si no podrían recuperar algún aliento de vida (aunque, sin duda, de nuevo por poco tiempo). En cualquier caso, dicha resurrección no sería únicamente consecuencia de no haberlas apurado hasta el final durante su primera estancia, sino más bien, tal como funciona la dinámica de los discursos, se debería al hecho de que las ideas impulsan y fijan el debate moviéndose «por impactos», sin que apenas nunca dicho efecto inicial desemboque en una asimilación plena. En principio, no hay límite para el número de entradas repetidas. El impacto tiene un efecto novedoso en cada ocasión, como si fuera la primera vez que tiene lugar: si es cierto que no se puede entrar dos veces en «el mismo» río, también lo es que una «misma» idea no se puede meter dos veces en el río de los pensamientos. Hoy en día, más que actuar a partir de un aprendizaje continuo y acumulativo, lo hacemos a través de una mezcla de olvidos y recuerdos.

Ésta parece una razón bastante buena por sí misma como para volver a publicar un libro, especialmente porque ninguno regresa solo. Cada uno de ellos se escribió en un diálogo activo con otros libros; todos juntos configuraron la primera línea del debate intelectual en su momento, pero también todos han acabado por acumular polvo en las estanterías de las bibliotecas. No estaría de más que aquellos que se encuentra inmersos y absortos en las preocupaciones actuales recordaran los problemas que dichas obras afrontaron y trataron de resolver.

Al menos superficialmente, la segunda parte se antoja más simple, además de ser más gratificante para el autor. Se refiere a algo para lo cual los autores raramente tienen tiempo en su pensar y escribir cotidianos: volver la mirada hacia la senda recorrida o, más bien, componer un símil de camino a partir de sus huellas dispersas. Al responder a esta llamada, los autores tienen la rara oportunidad de imaginar (¿descubrir?, ¿inventar?) una progresión lógica en lo que han vivido como una sucesión de problemas unitarios, en el tiempo y en el contenido, una tarea que normalmente queda para los estudiantes que deben presentar tesis sobre su trabajo. Y al confrontar una vez más sus propios pensamientos anteriores, los autores pueden conferir mayor agudeza a sus ideas presentes. Al fin y al cabo, todas las identidades, incluyendo las de las ideas, están constituidas por diferencias y continuidades.

El objetivo de esta introducción es intentar llevar a buen término dicha tarea en sus dos facetas.

Para prever la dirección que puede tomar este intento, baste decir que, leído treinta años después de ser escrito, el libro pare-

ce superar bien la prueba de la «verdad», mientras que se defiende peor en la prueba de «nada más que la verdad» y falla, más bien ignominiosamente, en la prueba de «toda la verdad». Creo que la mayor parte de lo que no funciona en el libro es aquello que le falta, pero que debería estar presente, tal como hoy lo veo, en cualquier explicación sobre la cultura que pretenda ser global y duradera. Si tuviese que escribir el libro otra vez, quizás borraría algo del antiguo texto, pero, con toda probabilidad, añadiría un buen puñado de temas y, todavía con más seguridad, remodelaría el énfasis. Por lo tanto, el resto de la introducción incluirá algunas revisiones, pero se centrará sobre todo en llenar los huecos que el texto original encerraba sin darse cuenta.

Se impone una observación más, en particular si tenemos en cuenta el alcance notoriamente corto de nuestra memoria colectiva. Un libro acerca de la cultura escrito hace treinta años se dirigía forzosamente a unos lectores muy distintos de los que cabe esperar en su segunda encarnación. Poco se podía dar por arraigado en las ideas del lector de entonces, mientras que hoy el mismo libro tendría que contar con que los lectores están bien avezados en la «problemática de la cultura» y disponer de marcos cognitivos básicos y de conceptos esenciales sólidamente asimilados. Algunas ideas que había que explicar laboriosamente hace treinta años parecerían ahora evidentes hasta el límite de lo trivial.

El caso más conspicuo es la misma noción de cultura. En Gran Bretaña, el concepto brillaba por su ausencia, tanto entre el público en general como, sobre todo, en el discurso de los científicos sociales de los sesenta, a pesar del esfuerzo pionero de Matthew Arnold por insertarlo en el vocabulario de las clases cultas británicas y pese a la posterior y valerosa lucha de Raymond Williams y Stuart Hall por legitimarlo. Admito gustosamente que, por suerte para la opinión culta británica, hoy es difícil creer que semejante estado de cosas se diera hace apenas treinta años, pero, incluso más recientemente, algún tiempo

después de la primera edición de este libro, tuve que pasar por la agonía de explicar qué significaba la palabra «cultura» ante los ilustres estudiosos que componían el comité de planificación universitaria: fue con ocasión de la propuesta de instituir un Centro de Estudios Culturales interdepartamental, por aquel entonces una especie rara en las islas británicas. Tampoco resultaba fácil transmitir la idea de estructura como un fenómeno diacrónico más que sincrónico, antes de que la «estructuración» de Anthony Giddens la introdujera en el canon de los cursos de primer año de sociología (con lo que los lectores empezarían a captarla y digerirla).

Parece ser una regla general que lo que en su día fue una audaz aventura intelectual acaba por caer en la repetición irreflexiva de la rutina. Está en la naturaleza de las ideas que nazcan como molestas herejías y mueran como aburridas ortodoxias. Resucitar, y no digamos ya revitalizar, su potente impacto provocador y emancipador requiere un gran poder imaginativo: baste, por ejemplo, evocar la conmoción creada por la concepción de cultura de Lévi-Strauss, con sus inacabables series de permutaciones. Al fin y al cabo, la función de toda rutina es convertir en lujos prescindibles la reflexión, el escrutinio, la experimentación, la vigilancia y otros esfuerzos que exigen costos y tiempo.

Consecuentemente, además de las dos tareas o subtareas mencionadas previamente, es cosa del autor volver a «afilar» algunas ideas hoy rutinarias, con la esperanza de restaurar si es posible, su capacidad para cortar o, si así lo preferís, resucitar en una nana su pasado toque de clarín.

La cultura como conciencia de la sociedad moderna

En sintonía con la concepción sociológica que prevalecía hace treinta años, veía la cultura como un rasgo de la realidad

social, uno de los muchos «hechos sociales» que se debían captar, describir y representar adecuadamente. La principal preocupación del libro que ahora se publica de nuevo era cómo hacer todo eso correctamente. Asumía que existía un fenómeno objetivo llamado «cultura» que, debido a un conspicuo «lapso de conocimiento», se podría haber descubierto con retraso, pero que, desde su descubrimiento, se podía disponer como un punto de referencia objetivo, respecto al cual se podía medir y evaluar la adecuación de cualquier modelo cognitivo. Lo que ocurría es que podían haber habido tres discursos diferentes alrededor de los cuales habría girado el mismo vocablo, produciendo cierta confusión semántica. Se necesitaba, pues, separarlos cuidadosamente, de manera que el significado conferido a la palabra «cultura» en cada caso quedara claro, libre de contaminación alguna procedente de los otros usos. Por aquel entonces, la cohabitación y la interferencia mutua de los tres discursos no se me antojaba problemática en sí misma. Se trataba de otro «hecho social», no de un rompecabezas que exigiera el esfuerzo de una excavación arqueológica o necesitase ser «deconstruido». Todavía no se podía contar con la ayuda de un Foucault o un Derrida.

Es una paradoja que la deconstrucción del concepto de cultura llegara finalmente en el alba de la «culturalización» de las ciencias sociales. Originalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII se acuñó la idea de cultura para separar los logros humanos de los «duros y rápidos» hechos de la naturaleza. La «cultura» significaba lo que los humanos podían hacer, mientras que la «naturaleza» designaba lo que los humanos debían obedecer. Sin embargo, durante el siglo siguiente la tendencia general del pensamiento social fue «naturalizar» la cultura, lo que culminaría con el concepto de «hecho social» de Émile Durkheim. Los hechos culturales podían ser productos humanos, pero, una vez producidos, se encaraban a sus otrora autores con la obstinación indómita e implacable de la naturaleza;

los esfuerzos de los pensadores sociales se centraban en la tarea de mostrar que eso era así y en explicar por qué y cómo se generaba tal situación. Sólo en la segunda parte del siglo XX esta tendencia se empezó a invertir, gradual pero firmemente: había llegado el tiempo de la «culturalización» de la naturaleza.

¿Cuál podía ser la causa de semejante viraje? Sólo se puede conjeturar que, después de una época dominada por la búsqueda frenética de bases sólidas e inamovibles del orden humano, consciente de su fragilidad y falto de confianza, llegó un tiempo en el que una espesa capa de artefactos humanos hizo casi invisible la naturaleza —y sus fronteras, sobre todo las hasta entonces infranqueables, se hicieron cada vez más distantes y exóticas—. Los fundamentos de la existencia humana construidos por el propio hombre se hicieron tan profundos que convirtieron en redundante la preocupación por otro tipo de fundamentos, mejores o no. Había llegado la hora del contraataque: las armas, la voluntad y la confianza en sí mismo no escaseaban en absoluto. La «cultura» ya no tenía que enmascarar su propia fragilidad humana ni excusarse por la contingencia de sus elecciones. La naturalización de la cultura formaba parte del moderno desencantamiento del mundo. Su deconstrucción, que siguió a la culturalización de la naturaleza, resultó posible, y tal vez inevitable, a raíz del reencantamiento posmoderno del mundo.

Reinhart Koselleck bautizó el siglo XVIII como «la era de los puertos de montaña» (*Sattelzeit*).[1] Merecía tal nombre ya que, antes de que acabase la centuria, una especie de brusca divisoria de aguas filosófica se había negociado y dejado atrás, afectando simultáneamente a varios puntos. Las consecuencias de ese evento en la historia del pensamiento humano serían tan influyentes como lo habían sido en la historia política los efectos de que César atravesara el Rubicón. En 1765, el concepto de «filosofía de la historia» apareció en el *Essai sur les moeurs* [*Ensayo sobre las costumbres*] de Voltaire, generando un alu-

vión de tratados de *Geschichtsphilosophie*. En 1719, Gottfried Müller había empezado a dar clases de antropología filosófica, en un curso que expandía el sujeto cognitivo cartesiano hasta el modelo de tamaño natural del «hombre completo». Y en 1750, Alexander Gottlieb Baumgarten había publicado su *Aesthetica*, que ampliaba aún más la idea de «humanidad» de los seres humanos, añadiendo la sensibilidad y la necesidad creativa a las facultades racionales. En general, surgió una concepción del «hombre» que iba a ser el centro alrededor de la imaginería del mundo durante los siguientes doscientos años.

Era una visión nueva, el producto colectivo de una nueva filosofía, una filosofía que contemplaba el mundo como una creación esencialmente humana y un campo de pruebas para las facultades humanas. Desde entonces, el mundo se debía entender en primer término como el escenario de las metas, elecciones, triunfos y pillajes de los seres humanos. En un intento por explicar la súbita aparición de una nueva *Weltanschauung*, Odo Marquard cita a Joachim Ritter: de repente, el futuro no se «emparejaba» con el pasado, ya que alboreaba la percepción de que un futuro que tenía su punto de partida en la sociedad humana no mostraba continuidad con el pasado. El propio Koselleck apunta la nueva experiencia de una quiebra entre la realidad y las expectativas: ya no se podía continuar siendo una criatura de hábitos, ya no se podía deducir un estado de cosas futuro a partir de etapas presentes o pasadas. Con la aceleración del ritmo de cambios, año tras año, el mundo cada vez se parecía menos a Dios, es decir, cada vez era menos eterno, menos impermeable y menos intratable. En vez de ello, asumía una forma más y más humana, convirtiéndose, a «imagen del hombre», en proteico, veleidoso y titilante, caprichoso y lleno de sorpresas.

De todas formas, el asunto iba más allá: el rápido ritmo de cambio revelaba la temporalidad de todos los arreglos mundanos, y la temporalidad es un rasgo de la existencia humana, no de la divina. Lo que pocas generaciones antes había parecido una creación divina, un veredicto inapelable ante cualquier tribunal terreno, pasó entonces a ser sospechoso de esconder la tozuda huella de las empresas humanas, que, tanto si son correctas como si no, siempre resultan mortales y revocables. Y, si la impresión no era engañosa, el mundo y la gente que lo habitaba se podían contemplar como una tarea más que como algo dado e inalterable. Dependiendo de cómo la gente la abordara, esa tarea se podía llevar a cabo de manera más o menos satisfactoria. Se podía hacer una chapuza o se podía hacer bien, en beneficio de la felicidad, la seguridad y el sentido de la vida humana. Para garantizar el éxito y evitar el fracaso, era necesario empezar por un cuidadoso inventario de los recursos humanos: ¿qué podía hacer la gente, estirando al máximo sus facultades cognitivas, su capacidad lógica y su determinación?

En dos palabras ésta era la premisa de la nueva *Weltanschauung*, del moderno humanismo, del cual John Carroll escribió que[2]

> [...] intentaba reemplazar a Dios con el hombre, poner al hombre en el centro del universo. [...] Su ambición era hallar un orden humano en la tierra, un orden en el que prevalecieran la libertad y la felicidad, sin apoyos trascendentales ni sobrenaturales, un orden enteramente humano. [...] Pero si el individuo humano tenía que convertirse en el punto fijo del universo, necesitaba tener algún sitio sobre el que permanecer sin que se tambaleara bajo sus pies. Se tenía que construir el humanismo sobre una roca. Tenía que crear de la nada algo tan fuerte como la fe del Nuevo Testamento, que pudiese mover montañas.

En *Legislators and Interpreters* (Polity Press, 1987), tracé las raíces comunes y la resonancia mutua, la «afinidad electiva» entre el nuevo desafío al que se enfrentaban los gestores de la vida social —la tarea de sustituir el ruinoso orden divino o na-

tural de las cosas por otro artificial, construido por el hombre sobre una base legislativa— y la preocupación de los filósofos por reemplazar la revelación con la verdad racional. Estas dos inquietudes esencialmente modernas y estrechamente entrelazadas convergían con una tercera: la pragmática de la construcción del orden, que implicaba una tecnología del control conductual y de la educación, una técnica del modelado de la mente y de la voluntad. Los tres nuevos intereses, nuevos pero agudos y asfixiantes, se iban a mezclar en la idea de «cultura», el cuarto, y quizá sobresaliente, hito del «puerto» del siglo XVIII, junto con la *Geschichtsphilosophie*, la antropología y la estética.

Lo que había conducido el pensamiento del siglo XVII hasta el puerto había sido la lacerante e insidiosa duda sobre la fiabilidad de las garantías divinas de la condición humana. De repente, ninguna sentencia innegociable del Supremo Poder parecía cimentar esa condición humana, a veces sabia, a veces ignorante o estúpida. El destino, indómito y predeterminado desde el momento de la Creación, empezaba a asemejarse más bien a un momento en la historia, un logro humano y un reto al ingenio y la voluntad de los hombres; ya no era un caso abierto y cerrado, sino un capítulo inacabado que esperaba ser completado por los protagonistas de la trama. En otras palabras, bajo los meandros del destino, se anunciaba la autodeterminación humana.

La libertad asociada a la autodeterminación es una bendición y una maldición: estimulante para los audaces y para las personas de recursos, aterradora para los pobres de espíritu, los débiles o los indecisos. Pero hay más. La libertad es una relación social: para que algunos sean libres de alcanzar sus objetivos, aquellos que puedan resistirse a ellos deben perder su libertad. La libertad de uno mismo puede ser desagradable ya que está impregnada por el peligro de equivocarse, mientras que, a primera vista, la libertad de los otros parece ser un obstáculo pernicioso para la libertad de acción propia. Incluso si se puede contemplar esta libertad propia como una dicha sin tara alguna, la homóloga ajena raramente despierta regocijo. La idea de «restricciones necesarias» apenas ha sido soslayada, ni siquiera entre los más ardientes entusiastas de la autodeterminación humana. En su manifestación más radical, encarnada en la idea de emancipación y trascendencia, la apoteosis de la libertad humana se complementaba como norma con la preocupación por los límites que se tenía que imponer sobre quienes la disfrutaban. Lo que se denominaba orgullosamente un ejercicio de libre albedrío en el caso propio tendía a apodarse como extravagancia e irresponsabilidad, cuando no malicia, en el momento en que se contemplaba como una posibilidad para todo el mundo. Los heraldos de ese doble rasero no siempre se atrevían a ir tan lejos como lo hizo el pretendidamente protofascista Nietzsche («la gran mayoría de los hombres no tienen derecho a la existencia y son, por el contrario, una desgracia para los hombres superiores»)[3] o el socialista H. G. Wells («los enjambres de gentes negras, morenas, mestizas y amarillas», que no cumplen los elevados criterios establecidos para la reafirmación humana, «tienen que desaparecer»),[4] pero nadie albergaba duda alguna sobre la necesidad de atar corto a aquellos en los que no se podía confiar.

La idea de cultura que pasó a ser de uso corriente hacia el final del siglo XVIII reflejaba fielmente esta actitud ambivalente. De hecho, ese carácter de doble filo de la cultura, a la vez «capacitadora» y restrictiva», del que tanto se ha escrito recientemente se encontraba presente en el concepto desde sus inicios. En un mismo modelo de cultura «universalmente humano», se mezclaban dos predicamentos humanos marcadamente distintos, con lo que, desde el comienzo, el concepto de cultura encerraba una paradoja endémica.

El concepto se acuñó para distinguir y poner en primer plano un área creciente de la condición humana que se juzgaba

«infradeterminada», es decir, que no se creía poder determinar plenamente sin la mediación de las elecciones humanas, un área que, por esa misma razón, abría un espacio para la libertad y la autoafirmación. Pero se quería que el concepto designase simultáneamente los mecanismos que permitían limitar el alcance del uso de la propia libertad, restringir las elecciones potencialmente infinitas en un patrón finito, abarcable en conjunto y manejable. La idea de «cultura» servía para reconciliar toda una serie de oposiciones, desconcertantes debido a su ostensible incompatibilidad: libre y necesario, voluntario y obligatorio, teleológico y causal, elegido y determinado, aleatorio y pautado, contingente y respetuoso con la ley, creativo y rutinario, innovador y repetitivo; en suma, la autoafirmación frente a la regulación normativa. Se diseñó el concepto de cultura para responder a las preocupaciones y ansiedades de la «era de los puertos» y la respuesta estaba condenada a ser tan ambigua como ambivalentes eran las nostalgias nacidas de dichas ansiedades.

Aquellos que escribían acerca de la cultura trataron seriamente de borrar esa ambigüedad, pero no podían tener éxito ya que la idea de cultura en tanto que «determinación autodeterminada» debía precisamente su atractivo intelectual a la armonía de su ambivalencia interior con las otras ambivalencias endémicas de la condición moderna. En realidad, dichos intentos tenían poco sentido a menos que trataran de «basar» simultáneamente la libertad y la falta de ella. Estaban destinados, pues, a compartir la cualidad de la «indecidibilidad» con el *pharmacon* (droga) de Derrida, cura y veneno a la vez, o con el *himen*, simultáneamente la virginidad y su pérdida.

El discurso acerca de la cultura se ha caracterizado por mezclar temas y perspectivas que apenas pueden encajar en una narrativa coherente y sin contradicciones. El volumen de «anomalías» y de incongruencias lógicas habría hecho estallar hace tiempo el más duradero de los paradigmas kuhnianos. Es difícil concebir un ejemplo que ilustrara mejor el argumento de Foucault sobre la capacidad de las formaciones discursivas para generar proposiciones mutuamente contradictorias sin escindirse.

Hace treinta años, intenté esclarecer las incoherencias evidentes en los usos de la «cultura» separando los tres contextos discursivos distintos en los que se había enmarañado el concepto. Ello suponía extraer los diferentes significados que adoptaba en cada contexto. En ese intento, asumí que en principio las incoherencias en cuestión eran rectificables. Me guiaban la creencia de que habían surgido sobre todo de fallos analíticos, así como la esperanza de que se podía evitar la confusión de categorías asociadas a un mismo término siempre que se actuara con el cuidado suficiente. Y aún creo que mantener aislados los tres discursos que ofrecen tres significados relacionados, aunque diferentes, a la idea de cultura continúa siendo una condición preliminar para cualquier intento de clarificar los desacuerdos en torno al tema. Sin embargo, ya no creo que semejante operación acabe por hacer desaparecer la ambivalencia que necesariamente contiene el discurso de la cultura. Y, lo que es más importante, no pienso que, de ser posible, la eliminación de dicha ambivalencia resultara algo bueno, al fortalecer la utilidad cognitiva de la palabra. Por encima de todo, ya no acepto que la ambivalencia que realmente cuenta fuese un efecto accidental, un descuido metodológico o un error; me refiero a esa ambivalencia que me empujó en primer lugar a diseccionar el complejo significado de la cultura, pero que salió ilesa de la operación, perpetuándose en tanto que blanco elusivo. Por el contrario, creo que la ambivalencia inherente a la idea de cultura, ambivalencia que refleja fielmente la ambigüedad de la condición histórica que se suponía que debía captar y narrar, es exactamente lo que ha hecho de esa idea una herramienta de percepción y de pensamiento tan fructífera.

La ambigüedad que de verdad cuenta, la ambivalencia que confiere sentido, el fundamento genuino sobre el que reposa la

utilidad de concebir el hábitat humano como el «mundo de la cultura» es la ambivalencia entre «creatividad» y «regulación normativa». Ambas ideas no se pueden separar, sino que están presentes en la idea compuesta de cultura, y así deben permanecer. La «cultura» se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible.

La ambivalencia nuclear del concepto de «cultura» refleja la ambivalencia de la idea de orden construido, la piedra angular de la existencia moderna. El orden levantado por el hombre es impensable sin la libertad humana para elegir, la capacidad humana para elevarse imaginativamente por encima de la realidad, para soportar y contestar sus presiones. Sin embargo, inseparable de la idea de un orden erigido por el hombre se halla el postulado según el cual la libertad debe desembocar al final en el establecimiento de una realidad que no requiera su ejercicio, es decir, la libertad se despliega y desarrolla al servicio de su propia anulación.

Esa contradicción *lógica* en la *idea* de construcción de orden es, a su vez, el reflejo de la genuina contradicción *social* constituida a partir de la *práctica* constructora de orden.

El «orden» se opone al azar. Supone la reducción progresiva del espectro de posibilidades. Una secuencia temporal es «ordenada» y no azarosa cuando no todo puede ocurrir o, al menos, cuando no todo es igualmente probable. En otras palabras, «producir orden» significa manipular las probabilidades de los acontecimientos. Si lo que se debe ordenar es un conjunto de seres humanos, la tarea consiste en incrementar la probabilidad de que se den ciertas pautas de conducta mientras las de otras se reducen o eliminan. Esa tarea implica dos requisitos: primero, se tiene que determinar una distribución óptima de las probabilidades; segundo, se tiene que asegurar la obediencia a las preferencias elegidas. El primer requisito apela a la libertad de elección, el segundo significa la limitación de las elecciones, si no su total eliminación.

Ambos requisitos se han proyectado sobre la imagen de la cultura. Un único concepto debe subsumir, conciliar, superar y obliterar la oposición genuina entre las condiciones de legislar o ser legislado, de gestionar o ser gestionado, de poner las reglas o seguirlas (una oposición asentada en divisiones sociales de roles y potenciales de acción igualmente genuinas): un proyecto con pocas probabilidades de ser completado con éxito algún día.

La idea de cultura fue una invención histórica impulsada por la necesidad de asimilar intelectualmente una indudable experiencia histórica. Y sin embargo, la idea por sí misma no podía capturar esa experiencia si no era en términos suprahistóricos, en términos de la condición humana como tal. La idea de cultura, en tanto que propiedad universal de todas las formas de vida humana, elevaba al rango de paradoja existencial de la humanidad las complejidades que se revelaban al lidiar con una tarea de construcción de orden históricamente determinada (Gadamer apuntaba que ninguna determinación conseguía imponerse a menos que se reconociera como tal).

Tal como nos recuerda Paul Ricoeur, la «paradoja» comparte con la «antinomia» el hecho de no poder ser resueltas: en ambos casos, «dos proposiciones resisten ser refutadas con la misma fuerza, con lo que sólo se las puede aceptar o rechazar conjuntamente». Sin embargo, la paradoja difiere de la antinomia en que, en su caso, las dos tesis en cuestión se basan en el mismo universo discursivo. En este sentido, se puede hablar de la incurable *condición paradójica* de la idea de cultura, tal como se conformó en el umbral de la era moderna porque, aunque proyectada sobre la condición humana de todos los tiempos,

las ideas irreconciliables amalgamadas en ella habían surgido de la misma experiencia histórica.

La paradoja que emerge del universo del discurso cultural es la de *autonomía* y *vulnerabilidad* (o *fragilidad*, tal como prefiere Ricoeur). El ser humano autónomo no puede ser más que frágil, no puede haber autonomía sin fragilidad (es decir, sin la ausencia de una base sólida, sin una infradeterminación y sin contingencia), «la autonomía es un rasgo del ser frágil, vulnerable». Observemos que el vínculo íntimo entre autonomía y fragilidad sólo se convierte en una «paradoja» cuando se concibe como una problema filosófico, destinado por su naturaleza a buscar la *Eindeutigkeit*, la «claridad», la coherencia y la lógica en un mundo que no posee ninguna de estas características y que trata toda ambivalencia como un desafío a la razón. Visto como un dilema filosófico, el parentesco entre la autonomía y la vulnerabilidad presenta realmente un problema incómodo:[5]

> [las figuras de la vulnerabilidad y la fragilidad] conllevan unos sellos particulares, apropiados a nuestra modernidad, que hacen difícil el discurso filosófico, condenándolo a consideraciones híbridas sobre la condición moderna, o incluso extremadamente contemporánea, con características que se pueden tratar, si no como universales, sí al menos como de larga o muy larga duración.

Podemos añadir que lo que hace que el tratamiento filosófico acordado a la cuestión de la autonomía y la fragilidad tenga tan poco futuro es su negación a tomar la historia en serio, en tanto que *causa* de la «condición humana» más que como un *caso* ilustrativo. Ese rechazo comporta la tendencia a pasar por alto o minimizar las contradicciones sociológicas que se reflejan en las paradojas lógicas. Sociológicamente hablando, el par autonomía/fragilidad refleja la polarización entre capacidad e incapacidad, abundancia o falta de recursos, poder de reafirmación y ausencia de él. Lo que es fundamentalmente moderno es la condición en la cual el lugar entre los polos que delimitan el continuo sobre el que discurren los seres humanos nunca está completamente «arraigado» y es objeto perpetuo de negociación y debate. El hado de los individuos modernos, sin vínculos y, consecuentemente, infradeterminados, infraconstituidos y, por lo tanto, condenados a constituirse a sí mismos, es ir virando del poder a su ausencia, para así percibir su libertad como una «bendición mixta», una modalidad saturada de ambivalencia.

Cuando se traduce en tanto que problema filosófico, la ambivalencia real de la vida se convierte en una paradoja lógica. Deja de existir el problema de afrontar la ambivalencia que estructura el flujo de la vida real y, en su lugar, aparece el problema de refutar una paradoja que ofende la lógica. Tal como lo expresa Ricoeur:[6]

> [...] numerosos pensadores contemporáneos, particularmente politólogos, opinan que la era de la democracia se inició con la pérdida de garantías trascendentes, con lo que el «vacío fundacional» subsiguiente tuvo que ser llenado con disposiciones contractuales y de procedimiento. [...] [Sin embargo, dichos pensadores] no pueden evitar situarse de alguna manera en un momento posterior a la fundación, a ese Big Bang moral, asumiendo el fenómeno de la autoridad con sus tres frentes: precedencia, superioridad y exterioridad.

Los filósofos experimentan un impulso arrollador por diseccionar a través del pensamiento las contradicciones de la vida, algo que no parece que vaya a cambiar. Las contradicciones se metamorfosean en paradojas, que constituyen dolorosas espinas clavadas en el cuerpo mismo de la filosofía, ese proyecto hercúleo de rehacer el complejo mundo de la experiencia hu-

mana a partir de patrones de elegancia y armonía que sólo se pueden encontrar en el orden sereno del pensamiento.

El concepto de cultura despliega todos los atributos de semejante impulso, dado que incorpora una concepción de la condición humana moderna reciclada ya en la forma de paradoja lógica. Aspira, por lo tanto, a superar la oposición entre autonomía y vulnerabilidad, concebidas como *proposiciones*, al tiempo que pasa por alto las contradicciones de la «vida real» entre lo autónomo y lo vulnerable, entre la tarea de constituirse a sí mismo y el hecho de ser constituido por otro.

El esfuerzo por resolver dicha paradoja ha arrojado unos resultados tan escasamente convincentes que no maravilla que haya nacido una nueva tendencia a separar ambas proposiciones, torpemente enlazadas hasta ahora. Así, se olvida o se quita importancia a su origen y destino comunes, transformando la irresoluble *paradoja* de dos cualidades incompatibles que brotan de una misma raíz en una *antinomia* entre dos fuerzas ajenas y sin relación alguna entre ellas, comparables a dos ejércitos enfrascados en una guerra, una guerra que puede ser ganada o perdida con la consiguiente derrota o desgaste de uno de los antagonistas. Las ideas que no se pueden fusionar fácilmente en un único concepto tienden a ejercer presiones centrífugas que, tarde o temprano, terminan por hacer explotar la frágil totalidad.

No sorprende, pues, que dos discursos distintos y no fácilmente reconciliables se ramificasen de un tronco común, divergiendo progresivamente. Para decirlo en dos palabras: un discurso generó la idea de cultura en tanto que la actividad del espíritu libre, la sede de la creatividad, de la invención de la autocrítica y de la autotrascendencia; el otro discurso plantea la cultura como un instrumento de continuidad, al servicio de la rutina y del orden social.

El producto del primer discurso era la noción de cultura como capacidad de resistirse a las normas y erigirse por encima de lo ordinario: *poïesis*, arte, creación *ab nihilo* al estilo divino.

Significaba aquello que distinguía a los espíritus más atrevidos, menos complacientes y conformistas: irreverencia ante la tradición, valor para ir más allá de horizontes bien conocidos y fronteras celosamente vigiladas para abrir nuevas sendas. Entendida así, uno podía poseer la cultura o no hacerlo: se trataba de la propiedad de una minoría, destinada a continuar siéndolo. Para el resto de la humanidad, la cultura se manifestaba en la forma de don, en el mejor de los casos: fundamentaba «obras de arte», objetos tangibles de los que otros seres no creativos se podían apropiar o que, al menos, podían aprender a apreciar. Esos esfuerzos para aprender a apreciar los productos de la alta cultura no hacían creativos a quienes los experimentaban, que, como antes, continuaban siendo receptores más o menos pasivos (lectores, oyentes, espectadores). Con todo, al obtener la posibilidad de echar un vistazo al arcano mundo del espíritu elevado, los componentes de esa mayoría no creativa no dejarían de convertirse en «seres mejores», experimentando un proceso de ascensión, fortalecimiento y ennoblecimiento espirituales.

El producto del segundo discurso era la noción de cultura formada y aplicada en la antropología ortodoxa. En ese ámbito, la «cultura» significaba regularidad y modelo, mientras que la libertad se presentaba bajo las rúbricas de «desviación» y «ruptura de normas». La cultura era un agregado o, mejor, un sistema coherente de presiones apoyadas sobre sanciones, de valores y normas interiorizados, de hábitos que garantizasen la repetición de las conductas individuales (y, así, también su predictibilidad) y la monotonía de su reproducción, es decir que asegurasen la continuidad en el tiempo, «la preservación de la tradición», la *mêmeté* de Ricoeur a nivel colectivo. En ese sentido, la «cultura» contribuía junto con otras palabras a «llenar el vacío» dejado por la desaparición del orden preordenado (en la experiencia vital y como artefacto explicativo). Transmitía una imagen de elecciones volátiles e indeterminadas, solidi-

ficadas en fundamentos. Implicaba la «naturalización» del orden artificial construido por el hombre; contaba la historia de la manera en que una especie condenada a la libertad utilizaba dicha libertad para invocar necesidades tan arrolladoras y adaptables como las de la «naturaleza», ciega y sin propósito. La narrativa antropológica ortodoxa acerca de la «cultura» surgió a principios de la época moderna, cuando «cundió» la idea del orden como teoría de la coherencia social al mismo tiempo que relato moral.

Las dos nociones de cultura se erigían la una frente a la otra: una negaba lo que la otra proclamaba; una se centraba en aquellos aspectos de la realidad humana que la otra presentaba como imposibles o anormales, en el mejor de los casos. La «cultura artística» explicaba por qué los modos y medios humanos resultan efímeros; por el contrario, la cultura de la antropología ortodoxa explicaba por qué eran duraderos, obstinados y tremendamente difíciles de cambiar. La primera constituía la historia de la libertad humana, de lo aleatorias y contingentes que eran todas las formas de vida construidas por el hombre; la segunda asignaba a la libertad y a la contingencia un papel similar al de mitos etiológicos, concentrándose en cómo se podía difuminar y neutralizar su potencial de disrupción del orden.

La segunda historia fue la que prevaleció en el seno de las ciencias sociales durante cerca de un siglo. Alcanzó su expresión máxima (justo antes de colapsarse y perder autoridad) con el monumental sistema teórico de Talcott Parsons, que contemplaba la cultura como un factor que contrarrestaba el azar.

Parsons reescribió la historia de las ciencias sociales como una sucesión de intentos fallidos para dar una respuesta a la interrogación de Hobbes: ¿cómo es que agentes humanos voluntarios, dotados de libre albedrío y persiguiendo sus propios objetivos individuales, libremente escogidos, se comportaban sin embargo de manera notablemente uniforme y regular, hasta el

punto de que podía decirse que su conducta «seguía un patrón»? Según Parsons, la cultura, en tanto que codiciada respuesta a tan enojosa cuestión, está llamada a representar un papel decisivo como mediadora que asegure el «encaje» de los sistemas «social» y de «personalidad»: «Sin cultura, no son posibles ni las personalidades humanas ni los sistemas sociales humanos». Sólo resultan posibles en la medida en que están coordinados y la cultura es, precisamente, el sistema de ideas o creencias, de símbolos expresivos y de valores, que garantiza dicha coordinación a perpetuidad:[7]

> Naturalmente, las selecciones [de valores] son siempre acciones individuales, pero dichas selecciones *no se pueden producir* interindividualmente al azar en un sistema social. De hecho, uno de los imperativos funcionales más importantes para el mantenimiento del sistema social es que las orientaciones hacia determinados valores que presentan los diferentes actores de un mismo sistema social *se deben* integrar en cierta medida en un sistema *común*. [...] Compartir dichas preferencias de valores resulta particularmente crucial. [...] La regulación de todos estos procesos de asignación, así como del rendimiento de las funciones que mantienen en marcha el sistema o el subsistema de un modo suficientemente integrado, *es imposible* sin un sistema de definición de roles y sanciones asociados a las categorías de conformidad y desviación.

«No puede producir», «se deben», «es imposible»... No se podría pensar en una vida ordenada (es decir, en un sistema duradero, con una identidad propia y continuada, que se equilibra y perpetúa a sí mismo) si no fuese por las funciones coordinadoras llevadas a cabo por un conjunto consensuado y compartido de valores, preceptos y normas ligadas a roles (por la cultura, por ejemplo). La cultura es la estación de servicio del sistema social: al penetrar en los «sistemas de personalidad» durante los esfuerzos por mantener el modelo (por ejemplo, al ser «internalizada» en el proceso de «socialización»), asegura

«la identidad consigo mismo» del sistema en el tiempo, es decir, «mantiene la sociedad en funcionamiento», en su forma más distintiva y reconocible.

En otras palabras, la cultura de Parsons es lo que hace imposible o, al menos, muy improbable la separación respecto a un modelo establecido. La cultura es un factor inmovilizador, «estabilizador»; de hecho, estabiliza tan bien que, a menos que la cultura «funcione mal», cualquier cambio de patrón es increíble y la ocurrencia real de los cambios constituye un rompecabezas que no se puede resolver dentro del marco de la misma teoría que puede dar cuenta de la inercia del sistema. En la descripción típica e ideal de cultura en términos de «debe» y «no puede, pero», no hay lugar para la alteración de las pautas arraigadas. La explicación del cambio constituía el conspicuo talón de Aquiles de la versión parsoniana del concepto ortodoxo de cultura, una versión que en realidad se limitaba a resaltar lo que había sido la debilidad fundamental del vigente enfoque de la antropología cultural.

Esa debilidad fue la que finalmente hizo trizas toda esperanza de escaparse de la paradoja de la cultura, dividiendo la moneda por la mitad y tratando de arrojar sus caras por separado. El estado actual de la teorización cultural refleja la nueva determinación (otros dirían el consentimiento resignado) a enfrentarse a la paradoja en toda su complejidad, en toda su ambivalencia por lo que se refiere a la capacitación o la discapacitación para la libertad o la represión.

Como en otras tantas «nuevas» ideas en la teoría social, mucho antes del abortado intento parsoniano de superar la paradoja reduciendo la imagen de cultura a una de sus dos inseparables caras, Georg Simmel había predicho la futilidad última de semejantes probaturas, así como la necesidad de una teorización de la cultura que pudiera abarcar la ambivalencia endémica del modo mismo de existencia de la cultura, sin tratar de descartarla teóricamente y sin menospreciarla como un mero error de método.

Simmel prefería hablar de la tragedia de la cultura, más que de la paradoja. En su opinión, el símil que mejor encajaba con los misterios de la cultura se encontraba en el universo dramatúrgico griego más que en la esfera del embarazo lógico. De hecho, en la manera de vivir humana, dos fuerzas formidables se enfrentaban la una a la otra: «La vida subjetiva, que es inquieta pero finita en el tiempo; y sus contenidos, que, una vez creados, se fijan y adquieren una validez atemporal. [...] La cultura se hace realidad con la reunión de ambos elementos, ninguno de los cuales puede abarcar por sí mismo a la cultura».[8] Lo que convierte el drama en una verdadera tragedia es el hecho de que los dos adversarios sean parientes cercanos. Lo «fijo y atemporal» es la prole de lo «inquieto y finito», nada más que la traza solidificada, «reificada», de esas obras del pasado a través de las cuales se ha expresado el segundo. Sin embargo, el hijo se enfrenta a su padre al estilo de Electra, como una fuerza hostil, extraña. El movimiento emancipador alumbró ecos de coerción e inquietud en la fijeza, el espíritu ingobernable e intratable creó sus propios grilletes.

> Hablamos de cultura siempre que la vida produce ciertas formas mediante las cuales se expresa y se realiza: obras de arte, religiones, ciencias, tecnologías, leyes y muchas cosas más. Estas formas engloban el flujo de la vida y le proporcionan forma y contenido, orden y libertad. Pero, aunque estas formas surgen del proceso de la vida, no comparten el ritmo incansable e inquieto de ésta, en razón de su constelación única. [...] Adquieren identidades fijas, así como una lógica y una legislación propias; esta nueva rigidez las ubica inevitablemente a cierta distancia de la dinámica espiritual que las creó y que las ha hecho independientes. [...]
>
> Ahí descansa la razón última de que la cultura tenga una historia. [...] Una vez creada una forma cultural, cualquiera que sea, las fuerzas de la vida la roen con más o menos intensidad. [...]

El combate nunca se detiene, es el verdadero estilo de vida de todas las culturas. La sedimentación de las formas y su erosión van de la mano, a pesar de que actúan en proporciones y ritmos diversos, con lo que, de vez en cuando, se altera el equilibrio entre los dos aspectos del proceso cultural. Según Simmel, nuestro propio tiempo —moderno— está marcado por una especial inquietud de las fuerzas vitales: «El impulso básico que se halla detrás de la cultura contemporánea es de naturaleza negativa, y ello se debe a que, a diferencia de los hombres de épocas anteriores, ya llevamos cierto tiempo viviendo sin compartir ideal alguno, tal vez incluso sin ningún ideal en absoluto».[9]

Uno se pregunta por qué podría ser así. Puede ser que la búsqueda moderna de orden, el osado y consciente salto de la temporalidad a la atemporalidad, del movimiento a la quietud, suponga la propia derrota de los que la emprenden. Si no existe ninguna «forma fija» que pueda reclamar otro fundamento que la fuerza creativa humana que la hizo nacer, tampoco es probable que alguna forma alcance el estatus de *un* «ideal», en el sentido de un «estado final» o de un «objetivo último», que, una vez alcanzado, conduciría al cese de toda crítica sobre las formas, induciendo por fin a una convivencia armónica entre la «vida subjetiva» y «sus contenidos». Cuanto más consciente, determinado e ingenioso es el imperativo por crear el orden, más visible es la impronta de fragilidad que conllevan sus productos, y cuanto más débil se muestra la autoridad de dichos productos, menos «atemporal» resulta ser su fijeza.

La tragedia de la cultura según Simmel, como todas las tragedias, carece de un final feliz. Como todas las tragedias, cuenta una historia de actores zarandeados por fuerzas que se revelan más indómitas cuanto más tratan de domeñarlas, guiadas por un hado que ellos no pueden controlar. Hoy, en términos más mundanos, aunque no menos dramáticos, las influyentes ideas se repiten a lo largo y ancho del reino de las ciencias sociales, muy particularmente en el modelo de *sociedad de riesgo*, postulado por Ulrich Beck, o en el concepto de *incertidumbre manufacturada*, de Anthony Giddens o, incluso, en la visión de la democracia moderna de Cornelius Castoriadis como «un régimen de reflexividad y autolimitación», una sociedad que sabe, o debería saber, que no tiene garantizado un significado, que vive inmersa en el caos, que es un caos en sí misma, ese caos que necesita conferirse una forma, que nunca se fija de una vez por todas.[10]

Resumiendo, tal como se tiende a entenderla actualmente, la cultura resulta ser un agente del desorden tanto como un instrumento del orden, un elemento sometido a los rigores del envejecimiento y de la obsolescencia, o como un ente atemporal. La obra de la cultura no consiste tanto en la propia perpetuación como en asegurar las condiciones de nuevas experimentaciones y cambios. O, más bien, la cultura «se perpetúa» en la medida en que se mantiene viable y poderosa, no el modelo, sino la necesidad de modificarlo, de alterarlo y reemplazarlo por otro. Así pues, la paradoja de la cultura se puede reformular como sigue: todo aquello que sirve para la preservación de un modelo socava al mismo tiempo su afianzamiento.

La búsqueda del orden transforma a todo orden en flexible y en menos-que-eterno. La cultura no puede producir otra cosa que el cambio constante, aunque no pueda realizar cambios si no es a través del esfuerzo ordenador. La pasión por el orden, nacida del temor al caos, y el descubrimiento de la cultura, la percepción de que el destino del orden se halla en las manos del ser humano, fue lo que marcó la entrada del mundo moderno en la era de un imparable y acelerado dinamismo de formas y modelos. En la búsqueda de modelos y de *Eindeutigkeit*, la ambivalencia de la libertad ha encontrado el método patentado de su propia conservación.

¿SISTEMA O MATRIZ?

La imagen de la cultura como un taller en el cual se repara el modelo estable de sociedad y se conserva su silueta, concuerda con la concepción según la cual todas las cosas culturales —valores, normas de comportamiento, artefactos— conforma un *sistema*.

Al hablar de un agregado de elementos como de un «sistema», damos por hecho que todos esos elementos están «interconectados», es decir, que el estado de cada elemento depende de los estados asumidos por todos los demás. Por lo tanto, la red de dependencias en que se ven involucrados todos los elementos limita la gama de posibles variaciones en el estado de cada uno de ellos. Mientras se observen estos límites, el sistema se halla «en equilibrio», reteniendo la capacidad para recuperar su forma característica y para preservar su identidad a pesar de las perturbaciones locales y temporales; evita, en definitiva, que sus unidades, o siquiera una de ellas, alcancen un punto sin retorno. Mientras permanecen en el seno del sistema, todos los elementos (unidades, ingredientes, variables) están ligados en una telaraña de determinaciones recíprocas, que los mantiene a raya para evitar que sobrepasen los límites permitidos y que hagan perder el equilibrio a todo el conjunto. O, para expresarlo de forma negativa, si no se mantiene a raya un elemento o no se puede hacer en caso de necesidad, dicho elemento no puede formar parte del sistema ni permanecer en él. En su esencia, lo sistémico es la manera de subordinar la libertad de los elementos al «patrón de mantenimiento» de la totalidad.

Se sigue de lo que se ha dicho antes que, para cumplir con los criterios de la sistemática, el conjunto de elementos se debe circunscribir, debe tener fronteras. No se puede hablar de sistema si no se puede decidir qué elementos están dentro de él y cuáles permanecen fuera. A los sistemas les sientan mal las tierras de nadie y las zonas poco definidas. Por otra parte, las fronteras hay que guardarlas, limitando y, sobre todo, controlando los movimientos que las atraviesan: de hecho, los pasos incontrolados por las fronteras equivalen al colapso del sistema. Se puede dejar entrar elementos externos bajo ciertas condiciones: deben emprender un proceso de *adaptación* o *acomodación*, es decir, una modificación que les permita «encajar» en el sistema o, lo que es lo mismo, que permita a éste *asimilarlos*. La asimilación es una calle de un solo sentido: el sistema pone las reglas de admisión y evalúa los resultados de la adaptación; en realidad, continúa siendo un sistema mientras sea capaz de hacer todo eso. Desde la perspectiva de los recién llegados, asimilación significa transformación, mientras que para el sistema, quiere decir reafirmación de la identidad propia.

Presumiblemente, en la cristalización de una imagen de la cultura como una totalidad sistemática y cerrada en sí misma, se combinaron una mezcla de experiencias heterogéneas. Se puede suponer que, para invocar la visión sistémica, se requirió un matrimonio difícil entre las perspectivas de los de dentro y los de fuera.

La segunda perspectiva era el producto de la práctica de los antropólogos culturales, originada en el trabajo de Bronislaw Malinowski. Esta práctica consiste en visitar «poblaciones nativas» con un estilo de vida evidentemente distinto del de los propios estudiosos, sumergirse en sus afanes cotidianos, registrar sus maneras y los medios a los que recurren e intentar «entenderlos» mediante el ensamblaje de lo observado —hábitos o ritos— o de lo relatado por «informantes» en un exhaustivo conjunto de rutinas que se supone que debe hacer que el modo de vida investigado sea viable y capaz de perpetuarse.

La primera perspectiva dependía de la experiencia de la capacidad de selección de la sociedad propia, con sus prácticas incluyentes y excluyentes, sus presiones asimiladoras ejercidas en el interior del Estado-nación sobre los «elementos foráneos» y su lucha por mantener su propia y distintiva identidad.

Ambas perspectivas resultaban accesibles en el momento en que se impuso el modelo ortodoxo de cultura. Todavía existían en el planeta numerosas áreas con escasa o ninguna comunicación con sus vecinos, poblaciones de las que se podía hablar como conjuntos autosuficientes sin desvirtuar demasiado los hechos. Y había también Estados-nación que promovían explícita y obligadamente la unificación nacional de lenguas, calendarios, niveles educativos, versiones de la historia y códigos éticos legislados; eran Estados ocupados en la homogeneización de laxos entramados de dialectos locales, de costumbres y de memorias colectivas en conjuntos de creencias y estilos de vida únicos, comunes, nacionales.

De la misma forma que a los exploradores culturales del momento se les antojó natural el asumir como un hecho que todas las poblaciones se debían ocupar de los mismos problemas con los que ellos se habían familiarizado a través de su experiencia en las prácticas de sus propias sociedades, a nosotros nos parece natural dudar de la credibilidad de las totalidades tipo sistema, evocadas por la antropología cultural ortodoxa. Es difícil estar seguro de si el modelado de las culturas exploradas como sistemas era una ilusión óptica inducida por un punto de vista transitorio e históricamente enmarcado o si era una percepción adecuada de una realidad hoy perdida. Fuera como fuese, la imagen desentona estridentemente con nuestra experiencia actual de expresiones culturales a la deriva o de la porosidad de una serie de fronteras que algunos desean cerrar más ajustadamente, sin que nadie sea capaz de hacerlo, por no hablar de los gobiernos estatales que promueven activamente el «multiculturalismo» y que ya no están interesados en privilegiar algún modelo concreto de cultura nacional, sino que se concentran en evitar cuidadosamente cualquier distorsión de las incontables «elecciones culturales» que efectúan individuos y colectivos. Marc Fumaroli ha comentado ácidamente lo siguiente de la Francia actual, esa tierra especialmente famosa

en el pasado por la equivalencia que sus gobiernos establecían entre adscripción al Estado y ciudadanía, por un lado, y cultura nacional, por el otro:[11]

> Todavía se habla de una sociedad francesa, de una política cultural francesa, pero este adjetivo no es más que un vocablo de conveniencia que sirve para denotar el presente inmediato y que aglutina todo un flujo de modas y opiniones registrados por las encuestas. [...] No es ni un lugar ni un entorno, simplemente es una zona. En vez de Francia, se habla de cultura, a pesar de que esta palabra no es otra cosa que un suave sustituto de ese vocablo más vulgar que es «Babel». [...]
>
> La palabra «cultura» se ha convertido en un enorme conglomerado compuesto de «culturas», cada una en pie de igualdad respecto al resto. [...] El «Estado cultural», al mismo tiempo que desea ser nacional, también quiere ser todo para todo el mundo, una marioneta o incluso un camaleón, siguiendo las idas y venidas de modas y generaciones.

A la luz de las experiencias comunes acumuladas hasta hoy, parece plausible pensar que, al margen de que alguna vez existieran verdaderas culturas sistémicas, la posibilidad y la probabilidad de percibir los fenómenos culturales como componentes de totalidades cohesivas y completas en sí mismas («sistemas», en el sentido explicado anteriormente) fue una contingencia histórica. Ahora tenemos la oportunidad de entender mejor que antes el auténtico significado de una observación por lo demás banal: los fenómenos espaciales son productos sociales y, consecuentemente, se espera que su papel en la fisión y fusión de entidades sociales cambie a medida que lo hacen las técnicas y los procedimientos productivos.

Mirando hacia atrás en la historia, uno se puede preguntar hasta qué punto los factores geofísicos, las fronteras naturales o artificiales de unidades territoriales, separan identidades y *culturas* de distintas poblaciones. La misma línea de interrogación

puede cuestionar si, tomando cualquier entidad sociocultural como referente, la distinción entre «dentro» y «fuera» no será en esencia más que la derivación conceptual de los sedimentos o artificios materiales de los «límites de velocidad» o, expresado de manera más general, de las restricciones de tiempo y coste que se imponen sobre la libertad de movimientos en el espacio.

Paul Virilio ha sugerido recientemente que, aunque la declaración de Francis Fukuyama sobre el «fin de la historia» suena harto prematura, hoy se puede hablar con creciente seguridad del «fin de la geografía».[12] Las distancias ya no cuentan como antes, al tiempo que la idea de fronteras geofísicas es cada vez más difícil de sostener en el «mundo real». De repente, parece claro que la división de los continentes y del globo como un todo en enclaves más o menos circunscritos y autosuficientes estaba en función de las distancias, que adquirían una imponente realidad gracias a lo primitivo del transporte y a la dureza y los costos exorbitantes del viaje.

En realidad, la «distancia», lejos de ser un factor «dado», impersonal, físico y objetivo, es un producto social; su magnitud varía con la velocidad con la que se puede salvar y, por lo tanto, superar para cualquier propósito o ensayo práctico (hay que recordar, de todas formas, que en una economía monetaria también hay que considerar el coste que supone alcanzar dicha velocidad). Retrospectivamente, el resto de artefactos sociales que constituyen, separan o mantienen las identidades colectivas —fronteras estatales o barreras culturales— no parecen sino efectos de dicha velocidad.

El «aquí» contra el «allí», «cerca» contra «lejos» o, también, «dentro» contra «fuera» son oposiciones que registran el grado de domesticación y familiaridad de los diversos fragmentos del mundo que nos rodean, fragmentos humanos o no.

«Dentro» es una extrapolación de «en casa», pisando terreno familiar, conocido hasta el punto de la evidencia o, incluso, de la invisibilidad. «Dentro» conlleva cosas y personas que se han visto o encontrado, con las que se ha tratado o interactuado en la rutina habitual, en las actividades cotidianas. «Dentro» es un espacio donde uno raramente, si alguna vez, se encuentra perdido, sin palabras y sin estar seguro de cómo actuar. Por otro lado, «fuera» —«allí fuera»— es un espacio en el que, si se llega a entrar, sólo se hace ocasionalmente, un lugar donde ocurren cosas que no se pueden predecir ni comprender, sin saber cómo reaccionar una vez que han ocurrido; ese espacio contiene cosas de las que poco se sabe y constituye un ámbito del que poco se espera y al que pocos cuidados se dedican. Comparado con la acogedora seguridad del hogar, encontrarse en semejante espacio es una experiencia enervante, aventurarse «allí fuera» significa estar más allá de lo conocido, estar fuera de lugar y del propio elemento, situación que invita a problemas y a temibles perjuicios.

Para expresarlo en dos palabras, la dimensión clave de la oposición entre «dentro» y «fuera» es la que existe entre la certeza y la incertidumbre, entre la confianza y la duda. Estar «fuera» quiere decir propiciar y temer problemas, así que exige inteligencia, astucia, picardía o valor, requiere aprender reglas extranjeras, innecesarias en otros lugares, y llegar a dominarlas a través de arriesgados y frecuentemente costosos procesos de prueba y error. Por otra parte, la idea de «dentro» representa lo que no es problemático: resultan suficientes hábitos adquiridos sin dolor y sólo a medias conscientes, así como habilidades que exigen escasa reflexión. Por consiguiente, dichos hábitos y habilidades se antojan ligeros, sin implicar elecciones, o al menos no elecciones agónicas, y sin dar pie a dudas angustiosas. Sea lo que sea eso que retrospectivamente se ha llamado «comunidad», su existencia misma se entendía en el seno de esa oposición entre «justo aquí» y «ahí fuera», entre «dentro» y «fuera».

El constante progreso de los medios de transporte y, consecuentemente, del volumen de movilidad ha marcado la historia

moderna. Viajes y transportes conformaban el escenario de un cambio particularmente rápido y radical: en él, tal como Schumpeter apuntaba ya hace tiempo, el progreso no era el resultado de multiplicar el número de diligencias, sino la invención y la producción en masa de medios de desplazamiento totalmente nuevos: trenes, automóviles o aviones. En primer lugar, el acceso a esos medios de transporte rápidos fue lo que desencadenó el proceso típicamente moderno de erosionar y minar todas las «totalidades» sociales y culturales arraigadas localmente. Tönnies fue el primero en captar (y romantizar) este proceso a través de su famosa formulación de la modernidad como el paso de la *Gemeinschaft*, de la comunidad, a la *Gesellschaft*, la corporación.

Entre los diversos factores técnicos de la movilidad, destaca el papel del transporte de la información, el tipo de comunicación que no implica movimiento de los cuerpos físicos o que lo hace de manera secundaria y marginal. Se desarrollaron recursos técnicos que permitían que la información viajase *independientemente* tanto de sus soportes corpóreos como de los objetos a los que se refería; esos medios liberaron a los «significantes» de los «significados». La separación del movimiento de la información de las evoluciones en el espacio de sus soportes y objetos permitió a su vez la diferenciación de la velocidad de esas movilidades desde entonces distintas: el movimiento de la información fue adquiriendo velocidad a un ritmo muy superior al que podían alcanzar los cuerpos o los cambios en las situaciones de las que trataba la información. Al final, por lo que se refiere a la información, la aparición de la red informática mundial, «www» (World Wide Web), ha echado por tierra la noción de «viaje», así como la de «distancia» a la que hay que viajar, haciendo instantáneamente accesible la información a lo largo y ancho del globo terráqueo. Los resultados globales de este último desarrollo son de una enorme magnitud y se ha percibido y descrito en detalle su impacto en el juego de asociaciones y disociaciones sociales.

Una consecuencia de todo ello es particularmente importante para nuestra argumentación. Martin Heidegger apuntó que la «esencia del martillo» nos llama la atención y se convierte, por lo tanto, en un objeto cognitivo únicamente cuando el martillo se ha roto. Por razones similares a las sugeridas por Heidegger, ahora vemos más claramente que antes el papel desempeñado por el tiempo, el espacio y los medios para dominarlos en situaciones de formación, inestabilidad, flexibilidad y eventual abandono de totalidades socioculturales y políticas. Hoy podemos darnos cuenta de que las llamadas «comunidades de tejido denso» de antaño cuajaban y sobrevivían gracias al vacío existente entre la comunicación casi instantánea que se daba en el interior de las comunidades de pequeña escala (el tamaño venía determinado por las cualidades innatas del *wetware*, el «equipamiento biológico»,* lo que confinaba dichas comunidades entre los límites naturales de la vista, el oído o la capacidad memorística de los seres humanos) y la enormidad del tiempo y de los gastos necesarios para trasegar información *entre* localidades. Por otro lado, la fragilidad y la breve vida de las comunidades actuales, así como la falta de claridad y la permeabilidad de sus fronteras parecen ser fundamentalmente el resultado del encogimiento, si no la desaparición, de ese «vacío». La comunicación intracomunitaria pierde sus ventajas respecto al intercambio intercomunitario si ambos son instantáneos. «Dentro» y «fuera» han perdido buena parte de su significado, antes tan distinto.

Michael Benedikt resume nuestro descubrimiento retrospectivo y la nueva concepción de la conexión íntima entre la velocidad de desplazamiento y la cohesión social: [13]

* Aquí el autor recurre a un juego de palabras para componer *wetware* (de *wet*, «húmedo», que evoca incluso etimológicamente al agua, sustancia básica para la vida) como «equipamiento biológico» frente a las categorías de *hardware* y *software* tan utilizadas en informática y referidas a equipamientos materiales y procesuales de inteligencia artificial. (*N. del t.*)

> El tipo de unidad posibilitado en las pequeñas comunidades por la casi simultaneidad y por el coste casi nulo de la comunicación vocal natural, o del uso de pósters y folletos, se derrumba en escalas superiores. A cualquier escala, la cohesión social está en función del consenso y del conocimiento compartido; sin una interacción y una actualización constantes, dicha cohesión depende decisivamente de una educación anterior, estricta y recordada, en la cultura. La flexibilidad social, por el contrario, depende del olvido y de la comunicación barata.

Déjesenos añadir que el «y» de la última frase citada resulta superfluo. La facilidad para olvidar y el precio barato de la comunicación (así como la alta velocidad) no son más que dos aspectos de una misma condición y apenas se pueden concebir por separado. Una comunicación barata supone una entrada de información rápidamente desbordante, sofocante y opresiva tanto como significa una veloz llegada de noticias. Con las capacidades del *wetware* apenas alteradas desde los tiempos del Paleolítico, la comunicación barata inunda y ahoga la memoria más que nutrirla o estabilizarla. La capacidad de retención no puede hacer frente al volumen de informaciones que compiten por captar nuestra atención. La nueva información apenas tiene tiempo de sedimentar para ser memorizada, de endurecerse conformando un lecho sólido sobre el que se podrán disponer sucesivas capas de conocimientos. En gran medida, las percepciones, en vez de ser añadidas a un «banco de memoria», se encuentran con una «pizarra limpia». La comunicación rápida sirve para limpiar y olvidar más que para aprender y acumular conocimientos.

Es probable que el más influyente de los recientes desarrollos sea la diferencia decreciente entre los costos de transmisión de la información en los niveles local, supralocal o global (por «geográficamente lejos» que se envíe un mensaje por Internet, tú pagas la tarifa de una «llamada local», una circunstancia tan importante cultural como económicamente). A su vez, esto quiere decir que la información que acaba por llegarnos y por reclamar nuestra atención para entrar y permanecer en nuestra memoria, aunque sea brevemente, tiende a originarse en los sitios más diversos y mutuamente independientes. Es, por lo tanto, poco probable que posean la parafernalia de la «naturaleza sistémica», es decir, coherencia y secuencialidad por encima de todo. Más bien es probable trasmitir mensajes mutuamente incompatibles, que incluso se pueden anular unos a otros, en claro contraste con la relación entre los mensajes que solían circular en comunidades que sólo dependían del *wetware*, careciendo de acceso al *software* o al *hardware*, es decir, la relación entre mensajes que tendían a repetirse y reforzarse unos a otros, contribuyendo así a un proceso selectivo de memorización colectiva. Ahora, no hay ventajas asociadas a la proximidad espacial respecto a la fuente de información. En este aspecto crucial, la distinción entre «dentro» y «fuera» se ha quedado sin razón de ser.

Tal como lo expresa Timothy W. Luke,[14] «la espacialidad de las sociedades tradicionales se organiza alrededor de las capacidades, en su mayor parte no mediatizadas, de los cuerpos humanos ordinarios»:

> Las concepciones tradicionales de la acción recurrían a menudo a metáforas orgánicas en sus alusiones: el conflicto [entre dos] era un mano a mano, el combate era a brazo partido, la justicia era ojo por ojo y diente por diente, una debate franco era a corazón abierto, la solidaridad era hombro con hombro, la comunidad era cara a cara, la amistad era uña y carne y el cambio era paso a paso.

Esta situación ha cambiado hasta resultar irreconocible con el advenimiento de medios que han permitido alargar conflictos, solidaridades, combates, debates o administraciones de justicia mucho más allá del alcance de los brazos y los ojos huma-

nos. Así, en palabras de Luke, el espacio ha pasado a estar «procesado/centrado/organizado/normalizado» y, sobre todo, emancipado de las restricciones naturales del cuerpo humano. Así pues, la capacidad de la técnica, la velocidad de su acción y su coste de uso, es la que desde entonces «ha organizado el espacio».

> El espacio proyectado por una técnica como ésa es radicalmente diferente: confeccionado y no dado por gracia divina, artificial y no natural, mediatizado por el *hardware* y no consecuencia inmediata del *wetware*, racionalizado y no comunalizado, nacional y no local.

En resumen, el espacio, el espacio moderno, ha sido objeto de *administración*, de gestión. El espacio había sido el patio de la autoridad encargada de la tarea de «coordinación principal», de legislar las reglas que hacían uniforme lo de «dentro» al mismo tiempo que separaban lo de «fuera», de suavizar fricciones y contactos entre las normas vigentes y los patrones de conducta, de homogeneizar lo heterogéneo y de unificar lo diferenciado; en otras palabras, de remodelar un agregado incoherente para obtener un sistema coherente. El espacio global se dividía en reinos soberanos —territorios separados con gobiernos autónomos e independientes— para llevar a cabo las tareas que hoy corresponden a la autoridad moderna. Con semejante disposición, las cosas no dejaban sitio para «tierras de nadie» o «pueblos sin amos», para conductas no pautadas ni para mensajes ambivalentes. La imagen de la cultura como un «sistema» diseñado a partir de un patrón de gestión era la proyección de la ambición y de la tarea misma de gestionar el espacio.

Confeccionado, el espacio moderno debía ser duro, sólido, permanente y no negociable. Su carne tenía que estar hecha de acero y cemento, sus vasos sanguíneos debían ser las redes de ferrocarriles y carreteras. Los escritores de utopías modernas no distinguen entre orden social y orden arquitectónico,

entre unidades y divisiones sociales y territoriales; para ellos, como para sus contemporáneos encargados de preservar el orden social, la clave de una sociedad ordenada radicaba en la organización espacial. La totalidad social iba a ser una jerarquía de localidades cada vez más amplias e inclusivas, con la autoridad supralocal del Estado aupada en la cima, vigilando el conjunto, a la vez que él mismo se protege con un velo de secretismo oficial de las interferencias cotidianas.

Con todo, este panorama se hunde en el pasado. Con la aparición de la red global de información, un tercer espacio, el *cibernético*, se ha impuesto sobre el espacio confeccionado, territorial, urbanístico o arquitectónico. Según Paul Virilio:[15]

> [Algunos elementos de dicho espacio] carecen de dimensiones, pero se inscriben en la singularidad temporal de una difusión instantánea. De aquí en adelante, los obstáculos físicos y las distancias temporales no podrán separar a las gentes. Con la interfaz de los terminales de ordenadores y con los monitores de vídeo, las distinciones entre *aquí* y *allí* ya no significan nada.

El ciberespacio no está anclado territorialmente y permanece en una dimensión diferente e inalcanzable —muchos menos controlable— desde las dimensiones en las que suelen operar los «poderes soberanos» terrenos. Por decirlo así, el flujo de información y la carta de navegación están «fundamentalmente *des*coordinados». Si la idea de cultura como un sistema estaba ligada orgánicamente a la práctica del espacio «gestionado» o «administrado», en general, y a la interpretación del Estado-nación, en particular, ahora ha dejado de encontrar soporte y asidero en las realidades de la vida. La red global de información no tiene, no puede tener, un «mantenimiento de patrones», ni tampoco tiene autoridades capaces de separar lo normal de lo anormal, la regularidad de la desviación. Cualquier «orden» que uno pueda imaginar apareciendo en el ciber-

espacio debe ser emergente, no artificioso; y, aun así, sólo puede ser un orden momentáneo, y un orden que ni puede modelar de manera alguna la figura de órdenes futuros ni determinar su aparición.

La primera percepción de la futilidad de la concepción sistémica de cultura fue el formidable logro de Claude Lévi-Strauss, cuyo trabajo inspiró buena parte de los argumentos de la primera edición de este libro. Más que un inventario de un número finito de valores supervisando todo el campo de interacción o un código estable de preceptos conductuales relacionados y complementarios, Lévi-Strauss describió la cultura como una estructura de elecciones, una matriz de permutaciones posibles, finitas en número, pero prácticamente incontables. Hágase notar, de paso, que, aunque él rechazase tener ningún parentesco con esta estrategia, el concepto de formación discursiva de Michel Foucault, capaz de generar proposiciones contradictorias sin perder la identidad propia, apenas era concebible sin el cambio decisivo del discurso cultural impreso con gran poder de persuasión por Lévi-Strauss.

La pasión ordenadora de los científicos sociales se extiende por su propio patio; luego, Lévi-Strauss fue prontamente tachado de estructuralista, de la misma forma que el filo revolucionario de la sociología de Georg Simmel fue despuntado, domesticado y difuminado durante años clasificándolo como «formalista». Sin embargo, este extraño «estructuralista» hizo más que ningún otro pensador para hacer estallar la concepción ortodoxa de la estructura como un vehículo de reproducción monótona, repetitiva e idéntica a sí misma. En la perspectiva de Lévi-Strauss, la estructura se ha convertido de jaula en catapulta, de un dispositivo que recorta/trunca/encadena/entorpece en un determinante de libertad, de un arma de la uniformidad en una herramienta de la variedad, de un escudo protector de la estabilidad en motor de un cambio inacabable, siempre incompleto. Además, Lévi-Strauss negó acaloradamente la existencia de algo

así como *la* estructura de una «sociedad» o «cultura». Si bien es cierto que todas las actividades humanas, desde la narración de mitos hasta la cocina y los nombres de las mascotas, pasando por la elección de cónyuge, están *estructuradas*, la idea de *estructura* como tal no es sino una abstracción de esta restricción del azar sobre los tipos infinitamente variados de interacciones humanas.

Con el tiempo, esa estrategia, que en su momento ya se experimentó como una liberación, ha demostrado ser un paso decisivo. Acabó con muchas cuestiones estériles que ocupaban las mentes y las prácticas de los estudiosos de la cultura, encerrando a muchos de ellos en un callejón sin salida. Personalmente, encontré que el rasgo más atractivo de la revolución levistraussiana fue el final del alineamiento de la cultura con el «lado continuista» del dilema entre continuidad y discontinuidad. Ya no cabía volver a contemplar la cultura como una restricción de la capacidad inventiva del ser humano, como un instrumento de la monótona e invariable reproducción de las formas de vida, resistente al cambio a menos que fuerzas externas lo empujasen hacia él. La cultura de Lévi-Strauss era una fuerza dinámica en sí misma (apenas quedaba un paso desde su postura hasta la *iteración* de Jacques Derrida, la novedad engranada en cada acto de repetición), y la propia oposición entre continuidad y discontinuidad parecía perder mucho de su poder perturbador. Entonces los antiguos adversarios parecían aliados leales en un proceso sin fin de creatividad cultural: la continuidad pasaba a ser pensada como una inacabable cadena de permutaciones e innovaciones.

Supongo que el mensaje de Lévi-Strauss resultó algo debilitado por la atención que prestó, en detrimento de otros aspectos, a otro dilema desorientador, el de sincronía *versus* diacronía. Tal vez a ello se añadió la mala suerte de ser manipulado por Jean-Paul Sartre en la famosa polémica en torno a historia e historicidad, durante la cual el tema derivó hacia unas posiciones y enfoques que, desde el punto de vista de la teoría cultural,

sólo se podían considerar como secundarios, permaneciendo en tal situación durante demasiado tiempo a causa de una opinión académica ávida de sensaciones, pero sólo informada a medias. Esta infeliz coincidencia no absuelve, de todas maneras, a Lévi-Strauss de una responsabilidad, al menos parcial, de los usos equivocados que los comentaristas pudieron hacer, e hicieron, de su indebida y tozuda insistencia en la oposición entre concepciones sincrónicas y diacrónicas de la cultura. El enfoque sincrónico, tomado de la «guerra de liberación» declarada por Ferdinand de Saussure contra la etimología, por entonces la rama dominante de la lingüística, fue un remedio bienvenido contra las inanidades más ordinarias del evolucionismo y del difusionismo, que oscurecían el reino de los estudios culturales. Aun siendo un buen punto de partida para una operación de limpieza muy necesaria, la estrategia sincrónica se podía convertir fácilmente en otra falsa receta si sólo se aplicaba a la construcción de una nueva y mejorada versión de la teoría cultural, particularmente si la oposición entre sincronía y diacronía, agudizada por la polémica, pasaba del campo de la metodología al de la «ontología» de la cultura.

Creo que el dilema entre sincronía y diacronía no es más que un reflejo metodológico de la oposición entre continuidad y discontinuidad en la vida de la cultura. El gran mérito de la renovación de la teoría de la cultura creada por Lévi-Strauss consistía en mostrar la manera de desenmascarar la futilidad del segundo binomio. La consiguiente revolución en la comprensión del funcionamiento de la cultura, de la imbricación de continuidad y discontinuidad, condicionándose la una a la otra en la vida de la cultura, no se vio acompañada por una mirada de cerca a la dialéctica de la sincronía y de la diacronía y poco se ha hecho para alertar a los estudiantes de la cultura acerca de la verdad, según la cual, ambos principios metodológicos no representan alternativas reales, no al menos en el sentido más extremo de las disyunciones.

Hoy me inclino a leer el mensaje de Lévi-Strauss conjuntamente con la réplica de Cornelius Castoriadis, una correcta y adecuada crítica del «radicalismo sincrónico» y un oportuno toque de atención sobre la sutil, pero vital, interacción entre las redes de conexiones sincrónicas y diacrónicas en la producción cultural de significado y comprensión. Uno puede aprender de la crítica de Castoriadis que, por pragmáticamente fructífero que resulte el énfasis en la oposición sincrónico/diacrónico y en los hasta entonces descuidados méritos de la perspectiva sincrónica, la comprensión de la cultura poco podrá avanzar si se restringe al nivel horizontal, plano, del «ahora». Lo que Castoriadis escribió acerca del lenguaje en el pasaje que sigue se puede extender fácilmente al conjunto de la cultura:[16]

> [...] el «estado sincrónico» de la lengua francesa, es decir, de la lengua en sí misma, cambia, por ejemplo, entre 1905 y 1922, como también lo hace cada vez que Proust acaba una frase. Dado que Saint-John Perse, Apollinaire, Gide, Bergson, Valéry y tantos otros están escribiendo al mismo tiempo, y ninguno de ellos sería un escritor si no dejase la huella de un buen número de entradas de «significados» en su texto que eran alteraciones personales, pero que, desde ese mismo momento, pasaron a pertenecer a la significación de las palabras en la lengua, *¿qué* es entonces el «estado sincrónico» del francés como lengua durante este período, por lo que se refiere a sus significados? [...]
>
> Obviamente, una propiedad esencial del lenguaje, como también de la historia [...] es la de ser capaz de cambiar sin dejar de funcionar eficientemente, de manera constante, para transformar en común lo que no lo es, en establecido lo que era original, para continuar los procesos de adquisición y eliminación y, al hacerlo, perpetuar su capacidad de ser él mismo. La lengua, a través de su relación con las significaciones, nos muestra cómo la sociedad establecida siempre está en marcha y también [...] cómo esta actividad, que sólo existe en tanto que instituida, no obstaculiza la continuada actividad del establecimiento de la sociedad.

La sociedad y la cultura, como la lengua, retienen su carácter distintivo, su identidad, pero ese carácter distintivo no es «el mismo» durante mucho tiempo. Perdura *a través del cambio*. Además, no hay «ahora» en la cultura, no en el sentido postulado por el precepto de la sincronía, en el sentido de un punto en el tiempo separado de su propio pasado y autocrático, mientras se ignoran sus aperturas hacia el futuro. Echando mano una vez más de la distinción de Paul Ricoeur entre la *ipséité* y la *mêmeté*, los dos ingredientes de la identidad, se podría decir, siguiendo a la vez a Castoriadis, que la segunda —durabilidad de la identidad— consiste en la preservación de la primera —el carácter distintivo—, pero sabiendo que la primera es inconcebible fuera o independientemente de su duración, lo que reúne formas sucesivas —diferentes— de ese carácter distintivo como pertenecientes *a la misma* identidad, con lo cual la distancia de la mera diferencia.

Citando de nuevo a Castoriadis:

> No habría lenguaje ni sociedad, ni historia ni nada, si un francés ordinario actual no fuese capaz de entender *Le Rouge et le Noir* [*Rojo y negro*]* o, incluso, las *Mémoires* [*Memorias*] de Saint-Simon, a la vez que un texto innovador de un escritor original.

Resumiendo, «dominar una cultura» implica dominar una matriz de posibles permutaciones, un conjunto nunca completamente en marcha y siempre lejos de estar completo, en vez de tratar con una colección finita de significaciones a través del arte de reconocer sus soportes. Lo que aglutina los fenómenos naturales en el seno de una «cultura» es la presencia de esa matriz, una invitación constante al cambio, y no su «carácter sistémico», es decir, en ningún caso la petrificación de algunas elecciones («normales») y la eliminación de otras («desviaciones»).

* Célebre novela de Stendhal, emblemática en la historia de la literatura francesa. (*N. del t.*)

Todo ello nos conduce a otro tema insuficientemente abordado en el libro que ahora se reimprime, aunque continúa ubicándose en gran medida en el centro del debate cultural: el hecho de que la cultura sea simultáneamente la fábrica y el refugio de la identidad.

Cultura e identidad

La intensa atención prestada hoy en día a la cuestión identitaria es en sí misma un hecho cultural de gran importancia y, al menos potencialmente, de un gran poder iluminador.

Diferentes aspectos de la experiencia empiezan a concentrar la atención y a ser debatidos seriamente cuando ya no se pueden tomar como hechos que vienen dados, cuando dejan de ser evidentes, cuando ya no resulta probable que sobrevivan por su cuenta, sin apuntalarse en una reflexión atenta. Cuanto más débiles parecen, más fuerte es la necesidad de descubrir, inventar y, sobre todo, demostrar la solidez de sus fundamentos.

La «identidad» no es una excepción: se ha convertido en materia de aceradas reflexiones una vez que empezó a menguar la probabilidad de su supervivencia sin una reflexión asociada, cuando en vez de algo obvio y *dado* empezó a parecer algo problemático, una *tarea*. Esto ocurrió con el advenimiento de los tiempos modernos, con el paso de la «adscripción» al «logro», dejando a los individuos libres para que puedan, necesiten y deban determinar su propio lugar en la sociedad.

La identidad no merece pensamiento alguno cuando «pertenecer» resulta natural, cuando no requiere luchar por ello, ni ser ganado, reclamado o defendido, cuando se «pertenece» simplemente siguiendo secuencias que parecen obvias gracias a la ausencia de competidores. Esa pertenencia que hace redundante cualquier preocupación acerca de la identidad sólo es posible, tal como hemos visto antes, en un mundo *confinado local-*

mente, sólo si las «totalidades» a las que se pertenece aun antes de pensar en ello y antes de hacer cualquier tipo de prueba quedan claramente definidas en todos sus aspectos mediante la aplicación del *wetware*. En tales «minimundos», estar «aquí» se siente de una manera evidentemente distinta de estar «allí fuera» y el paso de aquí a allí raramente se da, si se llega a dar. Sin embargo, esta pertenencia no es viable si la totalidad en cuestión trasciende la capacidad del *wetware*, es decir, cuando se convierte en una comunidad «imaginada», abstracta. Uno *pertenece* a una asamblea no mayor que la red de interacciones personales, cara a cara, involucradas en la rutina diaria o en el ciclo anual de encuentros; sin embargo, uno se debe *identificar* con una totalidad «imaginada». El segundo caso conforma una tarea que exige cierto esfuerzo específico, más allá de los asuntos cotidianos, y que se concibe como una actividad de aprendizaje singular. Implica someterse a ciertas pruebas y requiere algún tipo de confirmación del éxito con que éstas se han superado.

El signo de la modernidad es el incremento del volumen y del alcance de la movilidad, con lo cual, inevitablemente, el peso de lo local y de sus redes de interacción se debilita. Por la misma razón, la modernidad también es una época de totalidades supralocales, de «comunidades imaginadas» aspirantes o sostenidas por el poder, de construcción de naciones y de identidades culturales fabricadas, postuladas y edificadas.

Con su habitual perspicacia, Friedrich Nietzsche fue capaz de ver a través de la marea ascendiente del nacionalismo moderno: «Lo que hoy en Europa se denomina una "nación" es más bien una *res facta* que *nata* (de hecho, algunas veces resulta desorientadoramente parecida a una *res ficta et picta*)».[17] Y Ernest Gellner explicó por qué tenía que ser así: «Las naciones naturales, como manera divina de clasificar a los hombres, como un destino político inherente aunque largamente aplazado, son un mito; el nacionalismo, que a veces toma culturas preexistentes y las transforma en naciones, a menudo las borra y otras veces inventa algunas nuevas; para bien o para mal, *ésa* es la realidad, sin que, en general, se pueda huir de ella».[18]

Tal como señaló enfáticamente Frederick Barth, «las categorías étnicas proporcionan un recipiente organizativo al que se le pueden atribuir contenidos y formas variados en sistemas socioculturales diferentes. Pueden ser enormemente relevantes por lo que se refiere al comportamiento, pero no tienen por qué serlo; pueden impregnar la vida social o pueden resultar significativas únicamente en ciertos sectores de actividad». Cuál será la opción que cristalizará es una cuestión abierta. La tarea del Estado moderno fue la de dar preferencia a la opción de «impregnar toda la vida social» por encima de las tendencias a la marginalidad o a la parcialidad en la pertenencia étnica. Al fin y al cabo, la existencia continua de una «categoría étnica» depende únicamente del *mantenimiento de una frontera*, por intercambiables que sean los factores culturales seleccionados en los puestos fronterizos. Gracias a su monopolio sobre los medios de coerción, el Estado moderno tiene el potencial de proclamar y defender fronteras.

En el fondo, «es la *frontera* étnica la que define al grupo, no el relleno cultural que encierra», insiste Barth.[19] En resumidas cuentas, la identidad misma de este relleno cultural (su «unidad», su «totalidad» y su «carácter distintivo») es un artefacto de un *limes* firmemente trazado y bien guardado, aunque, como regla general, sus diseñadores y guardianes insistirían en invertir la ordenación causal de esta proposición. Y también, como regla general, con ellos se alinearían los teóricos culturales ortodoxos, por mucho que esas fronteras supuestamente naturales y genuinas sean, en realidad, artificiales y, muy a menudo, meramente postuladas

«Tener una identidad» parece ser una de las necesidades humanas más universales (aunque, déjeseme repetir que el reconocimiento de tales necesidades dista mucho de ser universal, una evidencia históricamente fortuita de su fragilidad). To-

dos parecemos compartir la búsqueda de lo que Michel Morineau denominó adecuadamente *la douceur d'être inclu*:[20]

> Por sí misma, de alguna manera esta expresión lo dice todo: corresponde a un deseo primario, el de pertenecer, pertenecer a un grupo, ser acogido por otro, por otros, ser aceptado, conservado, estar seguro de los apoyos con que se puede contar, tener aliados. [...] El sentimiento de haber obtenido una segunda identidad, en este caso social, es aún más importante que todas las mencionadas satisfacciones específicas recibidas una a una, por separado, es ese sentimiento subyacente que todo lo abarca, refrendando, confirmando y aceptando, además, en nombre de muchos [de la sociedad] la propia identidad personal [o primera].

La identidad *personal* confiere significado al «yo». La identidad *social* garantiza ese significado y, además, permite hablar del «nosotros», en el que se puede albergar, descansar a salvo e, incluso, sacudirse sus ansiedades un «yo» que, de otra manera, resultaría precario e inseguro.

Ese «nosotros» construido a partir de la inclusión, aceptación y confirmación de sus miembros es el reino de la seguridad reconfortante (aunque rara vez tan segura como se desea), aislada del terrorífico yermo de un *fuera* habitado por «ellos». No se puede obtener seguridad a menos que se confíe en que ese «nosotros» tiene el poder para aceptar y la fuerza para proteger a los que ya han aceptado. Una identidad es percibida como segura cuando los poderes que la certifican parecen prevalecer sobre «ellos», los extranjeros, los adversarios, los otros hostiles, a los que se interpreta simultáneamente como «nosotros» durante el proceso de reafirmación. «Nosotros» debemos ser poderosos para que la identidad social sea gratificante. Poco placer hay en estar incluido si «la cobardía guarda las puertas por dentro y la estupidez hace la guardia fuera», tal como señaló Heinrich Heine al hablar de uno de los muros protectores menos efectivos, el del gueto étnico.

La fuerza requerida no surgirá por sí misma. Se debe crear. Necesita, pues, sus creadores y autoridades. Necesita *cultura*: educación, formación y enseñanza. Haciéndose eco de la reforma moral e intelectual que necesitaba la Francia decimonónica, Ernest Renan se lamentaba del «estado de las masas», pero más que nada de la incapacidad de las «masas» para salir de dicho estado gracias al ejercicio de su voluntad y su fuerza: «Las masas son onerosas, groseras, están dominadas por una concepción superficial de sus propios intereses. [...] Imbéciles o ignorantes se pueden unir, pero nada bueno puede surgir de su unión. [...] No hay duda de que el espectáculo del sufrimiento de los pobres es lamentable. Admito, sin embargo, que me causa infinitamente menos dolor que la visión de la gran mayoría condenada al provincianismo intelectual».[21] La obvia lección moral y práctica que cabía extraer era que «las masas» se debían convertir, y permanecer así durante un futuro previsible, en *objeto* de tiernos cuidados consagrados a elevar su espíritu, evitando que se transformaran en *sujetos* de acciones autónomas, ya que sería poco probable que llegaran a ser capaces de seleccionar por sí mismos las opciones que *se estaría dispuesto a aceptar*. La presencia de las masas fundamentaba la necesidad de un liderazgo espiritual, ofreciendo así su *raison d'être* a la tutela y la vigilancia de una élite espiritual. Cuando Renan escribía tales palabras, sólo reflejaba una opinión generalmente aceptada, que LeBon, Tarde o Sorel, entre otros, contribuirían a elaborar todavía más. Esa opinión resumía un siglo o más de *extrañamiento* y *reconquista*.

«Las masas» pertenecen a la populosa familia de categorías nacidas junto con la modernidad, y todas ellas reflejan la ambición moderna de disolver las múltiples y diferentes identidades locales en una adscripción supralocal homogénea. Como concepto, aparece para unificar agregados heterogéneos de gentes a través de la instrucción y del control, de la enseñanza y de los ejercicios y, llegado el caso, de la coerción. Luego, se trataba de

un proceso político que amontonaba la diversidad de identidades regionales, legales y ocupacionales del *petit peuple* en una «masa» indiscriminada o *mobile vulgus* (de ahí el término inglés *mob* [«masa», «muchedumbre»]. Su corolario intelectual empezó a fraguar seriamente en el siglo XVII, pero sólo alcanzó su madurez conceptual en el pensamiento de la Ilustración. Según Robert Muchembled:[22]

> Todos los grupos sociales de los siglos XV y XVI se movían a un mismo nivel en ese universo, enormemente distante del nuestro. Divisiones reales derivadas del nacimiento o de la riqueza no generaban diferencias profundas de sensibilidad y de conducta común entre los dominadores y los dominados. [...]
>
> Al empezar el siglo XVIII se intensifica la ruptura entre dos planetas mentales separados. La gente civilizada ya no puede sentir a la gente en el sentido estricto de la palabra. Rechazan todo aquello que les parece salvaje, sucio, lascivo, con el fin de luchar mejor contra las tentaciones similares que ellos mismos experimentan. [...] El olor pasa a ser un criterio de distinción social.

Había muchas divisiones y subdivisiones, grandes o diminutas, en esa *cadena divina del ser* que la mentalidad premoderna de la Europa cristiana había forjado pieza a pieza para ensamblar su mundo vital. De hecho, eran demasiadas para aglutinarlas en una sola, global y omnisciente «división de divisiones», al estilo de la división *moderna*, aún por surgir, entre «cultos» e «incultos»; estos últimos eran ordinarios, vulgares, brutos, no refinados y faltos de elevación espiritual e intelectual.

De manera verdaderamente revolucionaria, el «proceso civilizador» que arrancó en el siglo XVII era en primer lugar, y por encima de todo, un movimiento consciente de separación de las élites respecto al «resto», al que, a pesar de su diversidad interna, se le obligaba a mezclarse en la homogénea «masa». Se trataba de un proceso de aguda *desincronización cultural*. En el extremo activo del espectro resultante (el de las élites), se generaba una preocupación creciente por formarse, instruirse y mejorar. En el otro, el extremo pasivo, sedimentaba una tendencia a biologizar, medicalizar, criminalizar y, cada vez más, a supervisar a las «masas», «juzgadas [por las élites] como brutales, mugrientas y totalmente incapaces de sujetar sus propias pasiones para acomodarse al molde civilizado».

En resumen, en el umbral de la modernidad se sitúa un proceso de formación de las élites ilustradas y cultivadas (desde entonces aisladas por medio de sus «modos civilizados», con sus dos facetas de refinamiento espiritual y de instrucción de los hábitos corporales) que, al mismo tiempo, era un proceso de formación de las *masas*, en este caso dirigida desde el exterior del objeto y apoyada en los poderes fácticos. Las primeras se convertían en agentes sociales, mientras que las segundas tenían que configurar el objeto de las anteriores, es decir, un campo potencial sobre el cual las élites pudieran ejercer su capacidad de acción, asumiendo su responsabilidad y cumpliendo su función supervisora. *Responsabilidad* por conducir las masas hacia la humanidad; la *acción* podía tomar forma de persuasión o de coerción. Precisamente esa responsabilidad y la propulsión hacia la acción que se le asociaba eran lo que definía a «las masas» —en sus dos encarnaciones— coexistentes y mutuamente complementarias aunque ostensiblemente opuestas: «el populacho» (que salía a primer plano siempre que el uso de la fuerza estaba a la orden del día) y «el pueblo» (invocado cuando se esperaba que la educación hiciese redundante la coerción).

Lo que era aplicable a esta gran división también lo era a la reunificación que se debía seguir. La nueva élite civilizada, por entonces firmemente al mando, era quien tenía que dirigir la reintegración de la sociedad dividida. Citando de nuevo a Gellner:[23]

> [...] en la base del orden social moderno se levanta no el verdugo, sino el profesor. El principal instrumento y símbolo del poder no es la guillotina, sino el nunca mejor dicho *doctorat d'état.** El monopolio de la educación legítima es ahora más importante, más central que el monopolio de la violencia legítima.

La tarea de integrar y reproducir la sociedad no se podía continuar dejando en manos de fuerzas de sociabilidad espontánea e irreflexiva, fuerzas puestas en marcha por multitud de localismos compactos, cada uno por su cuenta y nutriéndose de fuentes igualmente locales. Las élites modernas habían roto consciente y resueltamente con lo que para entonces ya veían, retrospectivamente y con horror, como un estado de cosas descentrado, difuso, caótico y, por consiguiente, peligroso, preñado de potencialidades catastróficas; en una palabra, *irracional.*

Los procesos de integración y reproducción del orden social se habían convertido en el dominio de los especialistas, los expertos, de una autoridad legalmente definida. Todos reafirmaban y reforzaban lo que habían conseguido los precedentes procesos de escisión. El «proyecto ilustrado» constituía simultáneamente la élite «cultivada», letrada y en cabeza del orden social, y el resto de la sociedad en tanto que objeto de la enseñanza y la acción «culturizadora» de las élites, actividades que aseguraban, a su vez, la reproducción de la estructura de dominación vigente en una forma nueva, moderna. Dicho nuevo modo desbordaba el alcance de la redistribución premoderna de superávits y entrañaba, en calidad de preocupación principal, la intención de modelar los espíritus y cuerpos de los súbditos para penetrar profundamente en su conducta diaria y en la construcción de sus universos cotidianos. La llamada a la educación de las masas era al mismo tiempo una declaración de la incompetencia social de éstas y una apuesta por la dictadura del *professorat* (o, para emplear el vocabulario propio de la élite educada, por el «despotismo ilustrado» de los guardianes de la razón, de las maneras humanas y del buen gusto).

* Hasta bien recientemente, en Francia, el *doctorat d'état* o tesis doctoral de Estado, constituía el máximo reconocimiento oficial de la capacidad investigadora, sin que en otros países, particularmente anglosajones, existiera un equivalente del mismo nivel. El reducidísimo círculo de poseedores de tal cualificación componía la élite intelectual que diseñaba la producción y aplicación de conocimientos en la República. Hoy, con la homologación común de las titulaciones europeas, el viejo distintivo está en vías de desaparición. (*N. del t.*)

Tal apuesta suponía esencialmente construir una nación. Era, pues, tan moderna como la estructura de dominación alrededor y a través de la cual se estaba perpetrando la nueva integración de la sociedad, y tan moderna como los estratos sociales que se habían elevado a posiciones gestoras durante dicho proceso. En el curso de la historia moderna, el nacionalismo ha representado el papel de bisagra que une el Estado y la sociedad (conceptualizando como e identificando a esta última con la nación). Estado y nación surgieron como aliados naturales en el horizonte de la mirada nacionalista, como la línea de meta de la carrera por la reintegración. El Estado suministraba los recursos para la construcción de la nación, mientras que la postulada unidad de la nación y el destino nacional compartido ofrecían legitimidad a la ambición de la autoridad estatal de exigir y obtener obediencia.

Existía una afinidad estrecha aunque selectiva entre el esfuerzo moderno por asegurar la integración supralocal a través del orden legal administrado por el Estado y la expansión de una cultura nacional, igualmente supralocal. Se podría decir que, consciente o inconscientemente, el Estado ascendente buscaba legitimar sus apoyos haciendo causa común con un nacionalismo ya existente o fomentando uno nuevo; por su parte, los proyectos nacionalistas buscaban instrumentos y garantías de su efectividad en los poderes estatales vigentes o por construir. En realidad, la alianza promovida por la élite entre nacionalidad y estatalidad se había hecho tan íntima que, hacia finales

del siglo XIX, Maurice Barrès podía contemplar el origen del vínculo entre nación y Estado como el resultado de un proceso plenamente *natural* y espontáneo, un producto de la ley de la naturaleza de las categorías: «Los pueblos emancipados de los constreñimientos históricos por los derechos naturales se organizaron en nacionalidades merced a la Revolución. [...] Decidieron espontáneamente formar grupos que reposaban sobre leyendas compartidas y sobre una vida en común».[24] Para transformarse en nacional, la cultura tenía que empezar por negar que se trataba de un proyecto, tenía que disfrazarse de naturaleza.

«¿Qué es *la patrie*?», se preguntaba Barrès, y contestaba: «*La terre et les morts*». Los dos constituyentes designados de *la patrie* tienen una cosa en común: no son objeto de elección, no se pueden *elegir libremente*. Antes de que se pueda contemplar la posibilidad de su elección, uno tiene que nacer y crecer en un suelo determinado y formando parte de la descendencia de toda una estirpe de antepasados. Uno se puede mudar, pero no puede llevarse consigo el territorio, ni puede hacer suyo el territorio de otro. Uno puede cambiar de compañías, pero no puede cambiar a sus muertos, sus antepasados, que son suyos y no de otros. Al comentar el conflicto entre Creonte y Antígona, Barrès dejaba claros cuáles eran los límites de la elección:[25]

> Creonte es un amo venido del extranjero. Dijo: «Conozco las leyes del país y las aplicaré». Éste era el juicio de su inteligencia. Inteligencia, ¡vaya nimiedad en la superficie misma de nuestro propio yo! Antígona, por el contrario, [...] se compromete con su profunda herencia, halla inspiración en ese ámbito subconsciente en el que el respeto, el amor o el miedo, indiferenciados, forman el magnífico poder de la veneración.

Antígona tenía lo que Creonte, armado únicamente con su ingenio y por un conocimiento apropiado, aprendido, nunca podría adquirir: *l'épine dorsale*, la columna vertebral sobre la

cual descansa y alrededor de la cual toma forma el resto de la criatura humana (Barrès insiste en que la columna vertebral no es una metáfora, «sino una analogía de lo más poderoso»). En comparación con la solidez de la columna vertebral, la inteligencia no era más que una «nimiedad en la superficie». La columna vertebral es un punto fijo que define el lugar de todo lo demás. Determina qué movimientos del cuerpo en su conjunto y de cada una de sus partes son plausibles o permitidos y cuáles no lo son, amenazando con romper la misma columna. La verdad también es un punto fijo, como la columna vertebral: no un punto de llegada (el *punto final* de un proceso de aprendizaje), sino el punto de *partida* de todo conocimiento, un punto que no se puede crear, sino sólo descubrir, recuperar si se ha perdido o ausentado, «un punto único, éste de aquí, no otro, el punto desde el cual todo se nos muestra en sus proporciones adecuadas».

> Tengo que situarme exactamente en el punto que exigen mis ojos, esos ojos que han sido formados por los siglos, el punto desde el cual todas las cosas se ofrecen en la medida adecuada para un francés. La totalidad de relaciones verdaderas y correctas entre unos objetos determinados y el hombre determinado, el francés, ésta es la verdad francesa y la justicia francesa. El nacionalismo puro no es más que el conocimiento de que tal punto existe, su búsqueda y, una vez que se ha alcanzado, nuestra fidelidad en el acto de derivar de él nuestras artes, nuestra política, todas nuestras actividades.

En otras palabras, el punto se fijó antes de que yo naciese y yo mismo quedé «fijado» por él antes de empezar a pensar en puntos o en ninguna otra cosa. Con todo, encontrar dicho punto continúa siendo mi tarea, algo que debo hacer mediante el uso de mi capacidad de raciocinio. Debo buscar activamente ese punto y, al hallarlo, elegir lo que no es objeto de elección: aceptar *voluntariamente* lo *inevitable*, *elegir*, de manera plenamente *consciente*, someterme a aquello que ya estaba presente

en mi *subconsciente*. El resultado de la libre elección ya viene dado. Aunque ejerzo mi voluntad, no soy verdaderamente libre para aplicarla, ya que sólo hay una cosa que en mi caso pueda ser deseada efectivamente: el ser determinado por *la terre et les morts*, el regocijar a mis severos y exigentes amos al decirme a mí mismo que «deseo vivir con estos amos y, al hacerlos objetos de mi culto, compartir plenamente su fuerza».

Pero también hay otras cosas que se me puede ocurrir desear o pensar (erróneamente) que soy libre de desear. Por ejemplo, renegar de mis amos o apropiarme de unos amos que no son los míos. En ambos casos, puedo llegar realmente a creer que soy libre y que mi elección, dictada por la razón y de su misma naturaleza, no conoce ataduras. En ambos casos el resultado es el mismo: *déracinement*, desarraigo, carne flácida sin columna vertebral, un pensamiento errante y vagabundo sin punto fijo sobre el que reposar.

Lo que une a ciertas criaturas humanas (y las diferencia de las otras) no es la *solidaridad* —algo que pueden forjar o desautorizar a voluntad, negociar, acordar o rechazar—, sino el *parentesco* —lazos que no han elegido y que no son libres de hacer desaparecer—. «El hecho de ser de la misma raza, de la misma familia, forma un determinismo psicológico: en este sentido entiendo la palabra parentesco.» El estatus del parentesco es precario: suficientemente fuerte para inspirar fe en la victoria final del movimiento hacia la unidad, pero no lo bastante para criar la complacencia y legitimar el quietismo. El verdadero nacionalismo (desde luego, estilo Barrès) rehuiría el determinismo todopoderoso, impersonal y sin excepciones de la *raza*: «Es incorrecto decir que existe una raza francesa, en el sentido exacto de la palabra. No somos una raza, sino una nación, una nación que se crea día a día y que nosotros, los individuos que la construimos, debemos proteger para evitar que se debilite, que resulte aniquilada».[26]

Si la pertenencia al grupo depende de la raza, todo ha sido dicho y hecho antes de que haya tiempo para pensar o hablar nada, y todo lo que sea importante permanecerá inalterado independientemente de lo que se llegue a pensar o hablar. Por otra parte, si la unión del grupo depende de aceptar *de buen grado* el destino (en el caso de la nación es el «plebiscito diario» de Renan), también depende, y más decisivamente, de lo que se habla, lo a menudo que se hace y con qué nivel de convicción, así como de la identidad de los interlocutores. A diferencia de la raza, la nación incluye la conciencia entre sus atributos definitorios; debe, por lo tanto, convertir el *en soi* en *pour soi* [el «en sí» en «para sí»] mediante su propio esfuerzo, que consiste, en primer lugar y sobre todo, en el extenuante empeño de *cultivo* efectuado diariamente por los guardianes de la cultura nacional.

Un rasgo particularmente pronunciado del proyecto nacionalista fue siempre la abrumadora necesidad de *asegurar* que el «debo» de Barrès quisiera decir lo que decía, que el «descubrimiento de la columna vertebral» fuera cosa de todos y que, en «todas sus actividades», cada individuo se «adhiriese» a lo descubierto. Y sólo había una manera de conseguir esa seguridad: utilizar la prerrogativa estatal de la coerción legislada para evitar que «se les escapase el punto», para hacer virtualmente inevitable su «hallazgo». La nación que no disfrutase del impulso proporcionado por el Estado no sería más que un «grupo de referencia» entre muchos otros, igualmente inseguro de su supervivencia, sacudido por las modas cambiantes, obligado a apelar diariamente a lealtades temblorosas, a hacer lo imposible por demostrar las ventajas de sus beneficios sobre las ofertas competidoras. Por otro lado, el Estado-nación (la idea de una nación encarnada en un Estado) podía *legislar* esa lealtad y determinar por adelantado los resultados de la libre elección. Se podían legislar las postuladas raíces a fin de que se materializasen, bajo el cuidado de las instituciones estatales encargadas de mantener la ley y el orden, el canon de patrimonio cultural y el programa de enseñanza de la historia definidos y autorizados por el Estado.

Recordemos que el propósito de todo esto era el de aflojar o romper la influencia de las «comunidades» (tradiciones, costumbres, dialectos, calendarios y lealtades *locales*) sobre los patriotas potenciales de la única e indivisible nación. La idea que guiaba todos los esfuerzos del Estado-nación moderno era la de superponer un tipo de afiliación sobre todo el mosaico de «particularismos» comunitaristas locales. En términos de política práctica, eso significaba desmantelar y vaciar de poder a todos los *poderes intermedios*, acabar con la autonomía de toda unidad que no fuera el Estado, pero pretendiendo ser algo más que el ejecutor de la voluntad del Estado-nación y asumiendo algo más que un poder delegado.

Tal como apunta Charles Taylor, después de unos dos siglos de todos estos esfuerzos de unificación nacional, los resultados no acaban de ser concluyentes y las «comunidades minoritarias» continúan «luchando por mantener su existencia», por mantenerse en tanto que *comunidades*. Y, a su vez, esto significa que «estos pueblos [Taylor no especifica quiénes son "estos pueblos", aceptando tácitamente el postulado de la unidad de intereses y de destino voceado por los pastores y por el rebaño] están combatiendo por algo más que los derechos de sus miembros como individuos» (podría incluso haber algo tan importante que pudiese justificar la suspensión de los derechos de los individuos en cuanto tales). Así pues, la lucha es insoslayable y toda persona benévola debe simpatía y asistencia a los combatientes. Con todo, queda la pregunta crucial sobre qué es ese «algo más».

Ese «algo más» (que restringe los derechos del individuo para elegir o saludar a su gusto) es «la meta de la *supervivencia*», lo cual, a su vez, significa «la continuación de la comunidad a través de las generaciones futuras». Dicho de manera más sencilla y pragmática, el objetivo de «la supervivencia» reclama el derecho de la comunidad a *limitar y adelantarse* a las elecciones de las jóvenes y de las futuras generaciones, para decidir por ellas cuáles serán sus opciones correctas. En otras palabras, lo que se exige aquí es el poder de obligar, de asegurar que la gente actúe en esos sentidos y no en otros, de reducir el margen de elección, de manipular las probabilidades, de provocar que los individuos *hagan lo que de otra manera no harían*, *de hacerlos menos libres* de lo que serían de otra manera. ¿Por qué es importante hacer esto? Taylor sugiere que todo esto se tiene que hacer en el interés bien entendido de la propia gente (una argumentación nada nueva en la historia de los intelectuales), dado que los «seres humanos sólo pueden hacer elecciones significativas de su modo de vida a partir de un fondo de alternativas que sólo les puede llegar a través de la lengua y de la cultura tradicional de su sociedad».[27]

Generaciones de profetas y de poetas cortesanos del *Estado-nación* han expresado una idea similar una y otra vez, sin que resulte inmediatamente obvio que, en la pluma de Taylor, el argumento deba apoyar la causa de las «minorías en lucha». Para entender el cambio de referente propuesto, primero se tiene que desvelar el corolario oculto: léase el darse cuenta de que el Estado-nación no ha cumplido su promesa, de que, por una razón u otra, se encuentra ahora en quiebra en tanto que fuente de una «elección significativa del estilo de vida», de que el nacionalismo, desprovisto ya de la fundación del Estado, ha perdido la autoridad sin la cual la derogación o la subsidiariedad de los derechos individuales no resulta plausible ni se siente como legítima, y, finalmente, de que, en el vacío resultante, es en las «minorías en lucha» —que han pasado a ser consideradas como la segunda línea de trincheras— donde se puede proteger de la extinción esa «elección significativa». Precisamente, hoy se espera que esas minorías tengan éxito en esa misma tarea en la que el Estado-nación ha fracasado definitivamente.

La chocante similitud (de hecho, identidad, aparte del cambio de referente) entre las esperanzas y paradojas nacionalistas

y comunitarias no es en absoluto accidental. Al fin y al cabo, ambas visiones de un «futuro perfecto» son reacciones de los filósofos a la extendida experiencia de una «desinserción» rigurosa y súbita de las identidades, causada por la aceleración del colapso actual de los marcos en los cuales se solían inscribir las identidades colectivas. El nacionalismo fue la respuesta a la destrucción al por mayor de la «artesanía» de las identidades, con la consiguiente devaluación de las pautas de vida generadas y refrendadas localmente (y, de hecho, irreflexivamente).

La visión nacionalista surgió de la esperanza desesperada de que la claridad y la seguridad de la existencia que marcaba ostensiblemente la vida premoderna se podía reedificar en un nivel de organización supralocal, más elevado que el característicamente premoderno y ordenado alrededor de la pertenencia nacional y de la ciudadanía estatal mezcladas en una sola realidad. El Estado-nación demostró ser la incubadora de una sociedad moderna gobernada no tanto por la unidad de sentimientos como por la diversidad de intereses de mercado carentes de emotividad. Visto retrospectivamente, el concienzudo y trabajoso desarraigo de las lealtades locales no parece tanto una producción de unas identidades de más alto nivel como una operación de limpieza del terreno para ese juego de confianzas actual, dirigido por el mercado, que ensambla rápidamente y desmantela con la misma velocidad inacabables secuencias de autodescripciones.

Luego, una vez más, resulta duro hacerse con las «identidades significativas» («significativas» en el sentido postulado en su momento por los nacionalistas y recuperado hoy por los comunitaristas). Mantenerlas intactas en su sitio, por brevemente que se haga, grava las habilidades malabares enseñadas y aprendidas por los individuos, y lo hace claramente más allá de su capacidad. Dado que la idea de que la sociedad institucionalizada en el Estado echará una mano en el proceso parece hacer aguas, no puede sorprender que nuestra mirada se haya posado en otra

dirección: por una ironía de la historia, se está deslizando hacia entidades cuya destrucción radical solía ser vista, desde el comienzo de la modernidad, como una condición *sine qua non* para cualquier «elección significativa». Hoy, las tan vilipendiadas comunidades naturales de origen, «locales» y necesariamente *menores que el Estado-nación*, descritas en tiempos por la propaganda modernizante como provincianas, estancadas, plagadas de prejuicios, opresivas y embrutecedoras, antiguo blanco de las cruzadas culturales emprendidas en nombre de las «elecciones significativas», son contempladas con esperanza como las ejecutoras de confianza de esas elecciones funcionales, libres de los caprichos del azar y saturadas de significación, cuyo advenimiento el Estado-nación y la cultura nacional no pudieron propiciar, cosechando un espantoso fracaso.

Hay que admitir que el nacionalismo estatalista a la vieja usanza está lejos de haber culminado su recorrido, particularmente en el mundo poscolonial, en África o en la Europa del Este, entre las ruinas dejadas por el colapso de los imperios comunista o capitalista. Allí, la idea de una nación que pueda proporcionar un hogar para los perdidos y confusos todavía está fresca y, sobre todo, sin probar. Está confortablemente instalada en el futuro (por mucho que el nacionalismo, tanto como el comunitarismo, desplieguen con gusto el lenguaje del legado, las raíces y el pasado compartidos) y el futuro es el lugar natural donde invertir nuestras ansias y esperanzas. Sin embargo, por lo que respecta a Europa (excepción hecha de su parte más oriental, poscolonial), el nacionalismo —junto con su culminación, el Estado-nación— ha perdido mucho de su lustre anterior. Ha sido incapaz de resolver lo que ahora vuelve a estar sobre la mesa, y sería absurdo pensar que en un segundo intento lo pudiera hacer mucho mejor. Europa también sabe algo que el mundo poscolonial ignora o que no le importa demasiado: que cuanto más se acerca el Estado-nación al ideal de unos cimientos sólidos y un hogar seguro, menos libertad

existe para moverse en esa «casa» y más enrarecida y jerarquizada se vuelve su atmósfera interna. Por estas y otras razones, nada de lo que los actuales Estados-nación están acostumbrados a hacer, ni nada de lo que desean o de lo que son capaces parece adecuado para afrontar la angustia de la incertidumbre que devora los recursos psíquicos del individuo tardomoderno o posmoderno.

En estas circunstancias, lo que hace tan atractiva la visión de la «comunidad natural» evocada en los escritos de los comunitaristas es, por encima de todo, el hecho de que se ha imaginado independientemente del Estado y de la «cultura nacional» homogénea que éste ha promovido, o incluso en franca oposición a ellos. Da la impresión de que los filósofos comunitaristas, en consonancia con los sentimientos populares, han abandonado el Estado al lado «productor de riesgos» de la existencia humana: se ocupa de la libertad individual pero, por la misma razón, deja solos a los individuos con sus recursos patentemente inadecuados para su búsqueda de una «elección significativa». Como una vez hizo la nación, la «comunidad natural» representa el sueño de significación y, en consecuencia, de identidad. Paradójicamente, y por entusiastas que se revelen los esfuerzos de los comunitaristas por «enraizar» nuevos refugios de elecciones significativas en un pasado genuino o inventado pero siempre premoderno, lo que hace atractivos dichos conatos tanto para los autores como para sus lectores es el espíritu moderno de aventura, de exploración de lo desconocido, de probar lo que no ha sido experimentado anteriormente.

Políticamente, la concepción comunitaria de la cultura (en el sentido primario de «cultura» como la *actividad* por excelencia, consistente en cultivar, iluminar, hacer proselitismo, conseguir conversiones y librarse a cruzadas culturales) se erige en oposición a la ambición homogeneizadora de la «cultura nacional», tal como se ha materializado en su autoproclamado guardián y gestor, el Estado-nación. Sociológicamente, sin embargo, la oposición no se presenta de forma tan evidente.

Tal como se ha visto antes, la promoción estatal de la «cultura nacional» fue principalmente una apuesta por la cultura como «sistema», como una totalidad autosuficiente. Procedió a través de la eliminación de todos los residuos de costumbres y hábitos que no encajaban en el modelo unificado, modelo que debía convertirse en obligatorio en el área bajo soberanía del Estado, identificada desde entonces como territorio nacional. Ese modelo se oponía orgánicamente al «multiculturalismo», una perspectiva desde la cual la cultura nacional sólo se podía concebir negativamente, y que representaba el fracaso del proyecto nacionalista administrado por el Estado, ya que suponía la persistencia de un gran número de conjuntos autónomos de valores y normas conductuales en ausencia de una autoridad cultural dominante e incontestada. En principio, el comunitarismo no rompe con este enfoque. A semejanza del proyecto de la cultura nacional, el multiculturalismo postulado por los comunitaristas asume tácitamente el carácter sistémico, «totalizador», de la cultura. Lo único que hace es invertir la evaluación de la coexistencia de muchas «totalidades» en un mismo dominio político y defiende su continuación forzosa allí donde el proyecto de la cultura nacional preconizaba su disolución igualmente forzada en un único sistema cultural nacional.

No han faltado razones para sospechar de las ambiciones culturales del Estado-nación y para la pérdida de fe en las promesas estatales de una identidad significativa y bien fundamentada. La cultura nacional promovida por el Estado ha resultado ser una débil protección contra la comercialización de los bienes culturales y contra la erosión de todo valor, con la excepción del poder de la seducción, la competitividad y la rentabilidad. Luego, en el pavimento en el que parecían fuertemente ancladas señales y mojones, hoy proliferan los agujeros y socavones. Y se hallan ampliamente difundidos un miedo y un

resentimiento por la experiencia del «desarraigo», de la «descarga», del flotar a la deriva, de la falta de anclaje, de la fragilidad y de la vulnerabilidad de las identidades existentes. Esa experiencia se ha gestado a escala masiva en una situación en la que la tarea de construir y preservar la identidad se deja a la iniciativa individual, «privatizada y sin regulación alguna», haciendo uso de recursos individuales mayoritariamente inadecuados. En semejantes condiciones, la autoafirmación hecha a partir de los destinos y deberes individuales requiere recursos considerables, cuando las expectativas de dotar de semejante equipamiento a todos los miembros de la sociedad por igual nunca cristalizan y cada vez parecen más nebulosas. Con el creciente abismo abierto entre la gama de elecciones ofertadas públicamente y la limitada capacidad del individuo para elegir, la nostalgia por la «dulzura de la pertenencia» no puede hacer sino crecer. Se esperaba de la cultura nacional promovida por el Estado que contrapesara la desesperación de la indefensión, que redujera los daños psicológicos y que pusiera límites a la atomización, el extrañamiento mutuo y la soledad alimentadas por las fuerzas desencadenadas de la competición del mercado. Pero no lo consiguió o, más bien, las promesas que fue haciendo acabaron por difuminarse a medida que la atomización propulsada por el mercado continuaba progresando impasiblemente y el sentimiento de incertidumbre ganaba fuerza.

El comunitarismo recoge la bandera caída (¿o sería mejor decir arrojada?) de las manos del Estado-nación. Promete hacer realidad lo que el Estado no pudo: la dulzura del pertenecer. En la guerra declarada contra las fuerzas del «desarraigo», de la «descarga» y de la despersonalización que caracterizan a la competencia totalmente libre, el comunitarismo adopta la misma estrategia que siguió el Estado en los tiempos de las cruzadas culturales: curar las heridas psicológicas mediante la unidad espiritual, al mismo tiempo que fomentar la resignación ante las invencibles presiones escisionistas que han causado dichas heridas. En ambos casos se supone que la cultura compartida debe compensar el desarraigo producido por el mercado. La promesa de compensación se dirige particularmente a aquellos, muchos, que, faltos de fuerza, tienden a hundirse y ahogarse en lugar de nadar en las procelosas aguas de la competición. Resulta notable que los proyectos de la cultura nacional y del comunitarismo se muestren unánimes sobre la inviabilidad de una solución alternativa, la de generar libertad a partir de una reafirmación verdaderamente universal, al proporcionar a todos los individuos los recursos que necesitan y la confianza en sí mismos que les acompaña, con lo cual, la compensación sería redundante.

En un estudio reciente, muy adecuadamente titulado «Faux et vrais problèmes» [Problemas falsos y reales],[28] Alain Touraine pedía que distinguiésemos dos fenómenos (o dos programas) que se confunden demasiado a menudo en detrimento del debate público: «multiculturalismo» y «multicomunitarismo»:

> [...] el pluralismo cultural no se puede alcanzar si no es descomponiendo las comunidades definidas por su relación con una sociedad, una autoridad y una cultura. *Es necesario rechazar la idea de una sociedad multicomunitaria para poder defender la idea de una sociedad multicultural.*

Lejos de ser las dos caras de la misma moneda, el multiculturalismo y la concepción comunitaria se oponen drásticamente: «La creación de sociedades y autoridades políticas sobre la base de la identidad cultural y de la tradición común es contraria a la idea de multiculturalismo». Su resultado genuino sería más bien:

> [...] la fragmentación del espacio cultural en una pluralidad de fortalezas comunitarias, es decir, de grupos políticamente organizados, cuyos líderes extraen su legitimidad, su influencia y su poder de su apelación a la tradición cultural.

Apelar a los derechos de las comunidades para preservar su distinción cultural suele «esconder la brutalidad de poderes dictatoriales cubiertos por un fina corteza de culturalismo». Hay mucho capital político en la desesperación de los desposeídos y en la inseguridad de muchos más que temen la perspectiva de una posible desposesión futura, y son igualmente muchos los presuntos líderes de comunidades que están dispuestos a aprovecharlo con la ayuda de las redes culturalistas.

Hasta ahora, hemos esbozado las similitudes entre el nacionalismo estatal y el proyecto comunitario, una similitud que, en última instancia, se cocía en los intereses de ambos programas en el «sistematismo» de la cultura, ahogando las diferencias y borrando las ambivalencias de las opciones culturales para crear una totalidad imaginada capaz de resolver el espinoso asunto de la identidad social. Pero déjesenos hacer notar que también existen diferencias entre los dos proyectos, y diferencias sin duda muy influyentes.

Primero, el proyecto de la cultura nacional se concibió como un suplemento necesario de otra singularidad moderna: la universalidad de la ciudadanía. La comunidad nacional debía ser la otra cara de la república de iguales derechos y deberes, indiferente, en bien de los ciudadanos, a las elecciones culturales que éstos pudieran hacer. La república de ciudadanos es también una república de individuos que aceptan riesgos. Tal como señaló en una ocasión Iosif Brodski, la persona libre es una persona que no se queja en caso de derrota, y ser un ciudadano libre comporta la posibilidad constante de la derrota y la disposición a asumir la responsabilidad de sus consecuencias. El suplemento de la cultura nacional era en verdad necesario para integrar lo que la impersonalidad de la ciudadanía separaba: en principio, aunque no siempre en la práctica, posibilitaba el funcionamiento armonioso de la república de ciudadanos iguales, ya que aseguraba a éstos colectivamente contra los efectos más insanos de sus elecciones individuales, prometiendo extender la red protectora de la solidaridad comunal por debajo de la cuerda floja sobre la que caminaban los individuos. Este servicio de seguridad era, de hecho, mutuo: la república garantizaba los derechos ciudadanos y protegía contra los extremismos de las cruzadas culturales. La relación entre los proyectos de la república y de la cultura nacional no estaba libre de fricciones, pero era precisamente esa tensión existente entre ambos lo que permitía a la condición moderna surgir y desarrollarse.

En este sentido, el proyecto comunitario delata una veta antimoderna bastante pronunciada. No es el compromiso del Estado-nación con la república y la libertad ciudadana lo que cohesiona y fija los límites de la comunidad cultural. Ésta es lo que su nombre indica, una comunidad *cultural* que existe únicamente en función de una tradición compartida o asumida. Todo gira alrededor de las condiciones del acto de libre elección en el proyecto comunitarista, a saber, la promoción de la preferencia por una opción cultural determinada al mismo tiempo que se conjuran las demás en un clima de censura y vigilancia estricta. Las presiones conformadoras del proyecto no se ven mitigadas por la necesidad de promover un universalismo legal que prevenga las penalizaciones excluyentes contra opciones culturales no aprobadas. Por lo tanto, hay razones bien fundadas para esperar que las comunidades lleven la intolerancia cultural hasta extremos raramente alcanzados incluso por los Estados-nación menos tolerantes. En realidad, la comunidad cultural de los comunitaristas se moldea sobre una disyuntiva de «conformarse o perecer».

La segunda diferencia se sigue de la primera. Para mantenerse unida, la comunidad cultural del proyecto comunitarista, una comunidad postulada y proclamada desde su interior, consciente de sí misma, no tiene otra cosa que la lealtad inquebrantable de sus miembros. En este punto se diferencia radicalmente de la comunidad premoderna que pretendidamente resucita o imita,

es decir, una «totalidad» genuina en la cual aquellos aspectos de la vida que el análisis ha aislado y sintetizado como «cultura» se hallaban entretejidos o mezclados con otros, sin quedar nunca codificados como una serie de reglas que aprender y respetar, y, mucho menos, sin ser concebidos como una tarea. La comunidad de los comunitaristas también difiere drásticamente del proyecto moderno de «comunidad nacional», que, realista o no, aspiraba a la recreación de la totalidad premoderna en un nivel supralocal. Por todo ello, en la concepción de la comunidad cultural *postulada*, la «cultura» está cargada de funciones integradoras que es incapaz de mantener por sí misma. Desde su mismo comienzo, semejante comunidad tiene que resultar vulnerable y consciente de su fragilidad, lo que convierte en un lujo que no se puede permitir toda tolerancia y apertura respecto a las creencias que hay que creer o el estilo de vida que se debe llevar. Las normas culturales se convierten en las cuestiones políticas más candentes: apenas algo de la conducta de los miembros de la comunidad puede permanecer ajeno a la «supervivencia» del conjunto, y poco se puede dejar a la responsabilidad y discreción de dichos miembros. Según la regla de Frederick Barth, la importancia de todos los signos de identidad auténticos se debe hinchar y se deben inventar o buscar vehementemente nuevas distinciones que separen a la comunidad de sus vecinos, en particular de los más cercanos físicamente (económica o políticamente), es decir, los interlocutores más frecuentes en el diálogo o en el intercambio. Se debe forzar una condición «sin alternativa» en un mundo en el que todos los aspectos de la vida promueven y ofrecen alternativas diversas; la homogeneidad cultural se debe imponer por la fuerza —luego, mediante esfuerzos conscientes— a una realidad inherentemente pluralista.

Así pues, la comunidad cultural debe ser un lugar de coerción cultural, todavía más dolorosa por ser *experimentada*, vivida, como coerción. Sólo puede sobrevivir a expensas de la libertad de elección de sus miembros. No se puede perpetuar sin una estrecha vigilancia, unas pautas disciplinadoras y severos castigos para aquellos que se desvíen de las normas. Por consiguiente, no es tanto «posmoderna» como «antimoderna»: propone reproducir los excesos más odiosos y siniestros de la moderna ambivalencia rompedora de las cruzadas culturales asociadas a la construcción nacional, y hacerlo de una forma aún más rigurosa e implacable, ya que milita contra la reafirmación y la responsabilidad individuales, productos también de la revolución moderna que solían equilibrar y suavizar el impacto de las presiones homogeneizadoras. En un mundo posmoderno o tardomoderno, con un flujo libre de la información y una red de comunicaciones global, esto supone nadar contra corriente.

La tercera señal distintiva de la «comunidad cultural» de los comunitaristas se sigue de esta última contradicción: los predicadores y defensores de las comunidades culturales desarrollan casi inevitablemente una mentalidad de «fortaleza asediada». De hecho, prácticamente todas las características del mundo a su alrededor parecen conspirar contra el proyecto. El sentimiento de fragilidad no alimenta la confianza, mientras que la falta de ésta nutre la sospecha que puede degenerar en paranoia. La propia seguridad espiritual de las comunidades culturales exige que tengan muchos enemigos, y cuanto más malvados y maquinadores, mejor. Los predicadores y los supuestos líderes de las comunidades culturales se sienten a sus anchas en el papel de patrulleros fronterizos. Para ellos, los movimientos y el diálogo a través de las fronteras constituyen un anatema; la proximidad física de personas con distintos modos de vida, una abominación; el libre intercambio de ideas con gentes semejantes, el más definitivo de los peligros.

Tal vez sea esto lo que Touraine tenía en la cabeza cuando hablaba de las comunidades culturales abogadas por los comunitaristas como dictaduras apenas veladas. Si el «multicultura-

lismo», al menos en algunas de sus versiones, puede ser una fuerza unificadora e integradora, «inclusiva», el «multicomunitarismo» no ofrece semejante oportunidad. Éste es un factor divisor, «exclusivista» por naturaleza, con intereses creados en la quiebra de la comunicación. No puede generar sino intolerancia y separación cultural y social.

Si el multiculturalismo, a pesar de elevar la diversificación cultural al rango de valor supremo, acredita con una validez potèncialmente universal a todas las variedades culturales, el multicomunitarismo prospera sobre la peculiaridad y la imposibilidad de traducir las formas culturales. Para el primero, la diversidad cultural es universalmente enriquecedora; para el segundo, los valores universales empobrecen las identidades. No hay diálogo entre ambos programas, no se hablan realmente el uno al otro.

Uno se pregunta hasta qué punto el debate es un callejón sin salida, al cual, tarde o temprano, puede conducir la visión sistémica, «totalista», de la cultura en una sociedad pluralista y diversificada, del tipo posmoderno o tardomoderno. Uno se pregunta también si se puede hacer algún progreso en la resolución de las diferencias si ambos programas se continúan aferrando a dicha concepción, en la que no dejan de estar de acuerdo, tácita o expresamente.

Los programas multicultural y multicomunitario son dos estrategias diferentes que pretenden abordar una situación sobre la que han establecido un idéntico diagnóstico: la copresencia de *muchas culturas en el seno de una misma sociedad.* Sin embargo, parece ser que, para empezar, dicha diagnosis es falsa. El factor más prominente de la vida contemporánea es la variedad cultural de las sociedades, más que *la variedad de culturas en la sociedad*: aceptar o rechazar una forma cultural no es más que un trato puntual, no requiere aceptar o rechazar todo el inventario existente ni implica una «conversión cultural». Y tal vez siempre haya sido así. Pero incluso si, en algún momento, las culturas fueron sistemas completos en el que cada unidad era crucial e

indispensable para la supervivencia de todas las otras, es casi seguro que lo han dejado de ser. La fragmentación ha afectado a todos los campos de la vida y la cultura no es una excepción.

En un ensayo con el sintomático título de «Who Needs Identity?» [¿Quién necesita la identidad?],[29] Stuart Hall propone distinguir entre concepciones «naturalistas» y «discursivas» de los procesos de identificación. Según la primera, «la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o de algunas características compartidas con otra persona o grupo, o con un ideal, así como con el círculo naturalmente cerrado de solidaridad y lealtades establecido sobre dicho fundamento». Según la segunda, «la identificación es una construcción, un proceso que nunca se completa, siempre "en marcha". No viene determinada en el sentido de que siempre se puede "ganar" o "perder", apoyar o abandonar». La segunda concepción es la que capta el verdadero carácter de los procesos de identificación modernos.

> [El concepto] de identidad *no* señala el núcleo estable de sí mismo, desplegándose desde el principio hasta el final, a través de todas las vicisitudes de la historia, sin cambio alguno. [...] Ni tampoco [...] encontraremos ese ser colectivo o verdadero escondido dentro de otros muchos «seres», más superficiales o artificialmente impuestos, que tiene en común un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas.
>
> Las identidades nunca están unificadas y, en el período más reciente de la época moderna, cada vez aparecen más fragmentadas y fracturadas, nunca singulares, sino múltiples, construidas a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo tanto solapadas como antagónicas.

Las observaciones de Stuart Hall son decisivas y merecen una detenida atención. Si se las toma en serio, exigen una revisión y un repensar en profundidad los conceptos esgrimidos y generados en el actual debate acerca de la «identidad cultural».

Considérese el concepto de intercambio transcultural o, mejor aún, el de difusión cultural. La difusión, que fue un evento perturbador en la cotidianidad de las culturas, se ha convertido ahora en su modo diario de existencia. Se puede ir un paso más allá y concluir que ha perdido su utilidad. El concepto de difusión sólo se explica cuando existe un tráfico entre entidades sanas, bien definidas; en otras palabras, cuando tiene sentido el tratamiento de las culturas como todos separados. Es dudoso, por lo tanto, si continúa siendo explicativo. Si no hay reglas, no hay excepciones; si no hay totalidades globales y cerradas en sí mismas, no hay difusión. La idea de difusión o de intercambio transcultural no ayuda a comprender la cultura contemporánea. Tampoco lo hacen otras nociones tradicionales del análisis cultural como, por ejemplo, la asimilación o la acomodación, que, de forma similar a la difusión, se hallan íntimamente asociadas con una realidad «sistémica» o con una visión «sistémica» de la cultura.

La concepción del «multiculturalismo» no va tan lejos como la de «multicomunitarismo» a la hora de sugerir la cerrazón de las culturas en sí mismas y su solapamiento con poblaciones igualmente cerradas, aunque sólo sea por razones espirituales. Y sin embargo, ha ido lo suficientemente lejos como para poder percibir cabalmente la dinámica de la cultura contemporánea, cosa que, sin embargo, no hace. Al fin y al cabo, también es responsable del cargo de postular que el carácter distinto de las culturas continúa siendo la realidad primera, y que todos los movimientos y mezclas de valores, símbolos, significados, artefactos, patrones de conducta y otras cuestiones culturales son consecuentemente secundarios, factores más o menos perturbadores, anormalidades, incluso cuando no resulten reprensibles, ni siquiera objetivables. Lo mismo ocurre con términos hoy de moda como hibridación, mestizaje o injerto* culturales. Todos

* La expresión empleada en inglés es *grafting*, de *graft*, «injerto», que, sobre todo en Estados Unidos, también se emplea en sentido figurado con el significado de

ellos implican un espacio cultural dividido más o menos nítidamente en parcelas separadas, marcadas a su vez por diferencias más o menos claras entre el «interior» y el «exterior», con limitaciones y controles para el tráfico transfronterizo entre unas y otras. En este esquema se permiten los matrimonios mixtos, con proles «híbridas» que, sin embargo, inmediatamente pasan a reclamar su territorio soberano. Tanto si es deliberadamente como si se da en contra de la intención de quienes los emplean, vocablos como «multiculturalismo», «hibridación» y otros por el estilo despiertan una imagen semejante (al fin y al cabo, dependen de ella para adquirir sentido), y aunque quizá sea una imagen adecuada para generar un frente donde proyectar ambiciones políticas, lo hace a costa de perder contacto con la realidad cultural. Sería mejor abandonarla junto con la terminología del debate cultural que evoca y resucita.

El rasgo más conspicuo de la fase cultural actual es que, a estas alturas, la génesis y distribución de productos culturales ha adquirido o está adquiriendo un alto grado de independencia respecto a las comunidades *institucionalizadas* y, particularmente, respecto a las *políticamente* territoriales. Muchos patrones culturales llegan al reino de la vida cotidiana desde fuera de la comunidad y muchos de ellos conllevan un poder de persuasión muy superior a todo aquello que las pautas locales puedan soñar con lograr formar y sostener. Además, esos modelos foráneos viajan a una velocidad inaccesible para el movimiento corporal, lo que los sitúa a una distancia segura de la negociación cara a cara, típica del ágora. Por lo general, su llegada coge desprevenidos a los anfitriones y el tiempo de la visita es demasiado corto para permitir someterlos a pruebas dialógicas. Los productos culturales viajan libremente, haciendo caso omiso de las fronteras provinciales y estatales. Si no es mediante una censura del estilo de los talibanes

«chanchullo». En el marco de las ciencias sociales, a menudo se emplea la palabra original en textos y discursos elaborados en otras lenguas. (*N. del t.*)

o de los khmeres rojos, o prohibiendo los mecanismos de comunicación electrónicos, no se puede impedir su ubicua presencia. Si las barreras lingüísticas son todavía capaces de desviar o ralentizar su movimiento, dicha capacidad se encoge con cada nuevo avance en el desarrollo de la tecnología electrónica.

Esto no significa la desaparición definitiva de las identidades culturales. Pero sí que las identidades culturales y la difusión de los patrones y productos culturales han cambiado de ubicación, al menos cuando se comparan con la imaginería ortodoxa de cultura. La motilidad, la falta de raíces y la accesibilidad global de los patrones y productos culturales constituyen hoy la «realidad primaria» de la cultura, mientras que las identidades culturales sólo pueden surgir como el resultado de una larga serie de «procesos secundarios» de elecciones, retenciones selectivas y recombinaciones (que, hay que insistir, no se detiene una vez que ha emergido la identidad en cuestión).

Sugiero que la imagen que cuenta con más posibilidades para captar la naturaleza de las identidades políticas es la del *torbellino* en lugar de la de la *isla*. Las identidades sólo retienen su forma distintiva en la medida en que continúan ingiriendo y despojando sustancia cultural que raramente es de fabricación propia. Las identidades no descansan sobre la unicidad de sus rasgos, sino que consisten cada vez más en maneras distintas de seleccionar, reciclar o redisponer la sustancia cultural que es común a todas o, al menos, potencialmente accesible a todas. Lo que asegura su continuidad es el movimiento y la capacidad de cambio, no la habilidad para aferrarse a una forma y contenidos establecidos de una vez para siempre.

RELATIVIDAD DE LA CULTURA Y UNIVERSALIDAD DE LA HUMANIDAD

Mientras se teorice la *pluralidad cultural* como una *pluralidad de culturas*, los estudiosos de la cultura se verán abocados

a contemplar la comunicación y la comparación transculturales como uno de sus problemas centrales. De hecho, dado que cada cultura divide el universo cultural en un «dentro» y un «fuera», siempre hay como mínimo dos maneras y, con toda probabilidad, infinitamente más, de interpretar el significado de los productos culturales. Pueden existir muchas interpretaciones desde «fuera», pero todas distorsionan de una u otra forma la comprensión desde «dentro». Si a esto se le añade el supuesto tácito de que la interpretación interna se privilegia sobre todas las demás, paralelamente a como la verdad se privilegia sobre los errores, entonces el objetivo ideal para las lecturas desde «fuera» es aproximarse tanto como sea posible al significado que un producto cultural determinado tenga para sus productores y usuarios nativos. El problema para el observador de fuera es cómo acercarse a la concepción de los de dentro sin perder contacto con el universo de significado propio. Ésta parece la principal dificultad que acecha a la «traducción transcultural».

Los historiadores, que exploran tierras no visitadas por la gente ordinaria debido a su distancia en el tiempo, y los etnólogos, que examinan tierras igualmente ocultas en razón de su lejanía en el espacio, configuran casos paradigmáticos de la difícil situación en que se encuentran los expertos en traducción. Cornelius Castoriadis ha resumido sucintamente sus aprietos:[30]

> El historiador o el etnólogo se ve obligado a intentar entender el universo de los babilonios o de los bororo [...] tal como aquellos lo vivían [...] absteniéndose de introducir en ellos determinantes que no existían para dichas culturas. [...] Pero ahí no se acaba la cosa. El etnólogo o la etnóloga que ha asimilado tan completamente la cosmovisión bororo que ya no puede ver el mundo de otra manera, ya no es un etnólogo o una etnóloga, sino un o una bororo, y los bororos no son etnólogos. La *raison d'être* del etnólogo es que, sin ser asimilado por los bororo, pue-

da explicar a los parisinos, londinenses o neoyorquinos de 1965 esa otra humanidad representada por los bororo. Y eso sólo lo puede hacer a través del *lenguaje*. [...]

Castoriadis apunta inmediatamente que el lenguaje traducido y el lenguaje a través del cual se ofrece la traducción a parisinos o neoyorquinos no son «códigos equivalentes», sino que se estructuran a partir de «significaciones imaginarias» diferentes, Rara llevar a cabo correctamente su trabajo, el traductor debe acercarse lo más posible a esas significaciones, pero cuando la meta parece al alcance, cuando ha llegado bastante cerca, podría caer literalmente dentro y sus locuciones resultarían tan ilegibles para los lectores destinatarios de su traducción como las experiencias mismas que se ha propuesto traducir.

Se solía advertir a los aspirantes a antropólogos con la triste historia de Frank Cushing, en su momento la máxima autoridad sobre la cultura zuñi.* Cuanto más entendía la cultura zuñi, mas fuerte le resultaba la sensación de que sus informes, aclamados por sus colegas antropólogos, distorsionaban más que transmitían la realidad zuñi. Empezó a sospechar que toda traducción era una deformación. No se satisfacía con su propia comprensión, por profunda que fuese: cada vez que creía llegar al fondo, sentía que había otro nivel por debajo de donde estaba. En busca de la traducción perfecta, Cushing resolvió experimentar el universo zuñi desde el interior. Y tuvo éxito. Los zuñi lo aceptaron como uno de ellos y le concedieron el máximo honor que un zuñi puede obtener: el oficio de Sumo Sacerdote del Arco Iris. Sin embargo, desde entonces Cushing no ha vuelto a escribir una línea de antropología.

Una descripción paradigmática de la situación del etnólogo aparece en el maravilloso relato titulado «La búsqueda de Averroes»,[31] del gran escritor latinoamericano Jorge Luis Borges, un pensador que se sentía a gusto con todas las tradiciones que

* Etnia del sudoeste de Estados Unidos. (*N. del t.*)

convergen en el mundo de las clases cultivadas modernas. Desconcertado por las palabras «tragedia» y «comedia» de los textos de Aristóteles, el Averroes del relato de Jorge Luis Borges luchaba durante días con la finalidad de encontrar su adecuada versión árabe. Sus problemas no eran simplemente de tipo lingüístico, de los que se solucionan acudiendo al diccionario, sino que iban más allá. Averroes nunca había ido al teatro, una invención desconocida en el islam, es decir, ajena al mundo en el que había nacido y vivido. Carecía de la experiencia a la que esas palabras desconocidas se podían referir. Al final, Averroes escribió: «*Aristú* (Aristóteles) *denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario*». Con una claridad que no ha sido superada, Borges revela el sentido de lo que había pasado:

> En la historia anterior quise narrar el proceso de una derrota. Pensé, primero, en aquel arzobispo de Canterbury que se propuso demostrar que hay un Dios; luego, en los alquimistas que buscaron la piedra filosofal; luego, en los vanos trisectores del ángulo y rectificadores del círculo. Reflexioné, después, que más poético es el caso de un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros, pero sí a él. Recordé a Averroes, que encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces *tragedia* y *comedia*.

A continuación viene lo principal, un informe de un notable descubrimiento que se anticipaba en unos cuantos años a las atormentadas introspecciones y a las deslumbrantes revelaciones de los antropólogos culturales:

> Referí el caso; a medida que adelantaba, sentí lo que hubo de sentir aquel dios mencionado por Burton que se propuso crear un toro y creó un búfalo. Sentí que la obra se burlaba de mí. Sentí que Averroes, queriendo imaginar lo que es un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, no era más absurdo que yo, que-

riendo imaginar a Averroes, sin otro material que unos adarmes de Renan, de Lane y de Asín Palacios. Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, «Averroes» desaparece.)

La difícil sabiduría adquirida por lectores occidentales de culturas foráneas después de un par de siglos de autoconfianza injustificada, y no por ello menos arrogante, ya está toda aquí, en las cavilaciones de la gran mente pensando sus pensamientos dentro de un mundo proyectado por el centro como periférico y, por esta misma razón, restringida obligadamente a la cima de la «barricada de la traducción». La traducción es un proceso de creación propia y recíproca a la vez: el traductor, lejos de ejercer su autoridad para llevar a su terreno al traducido, lo primero que debe hacer es elevarse hasta el espacio de este último; si la traducción crea el texto traducido, también crea al traductor. Sin el relato de la búsqueda de Averroes, éste deja de buscar. Tanto el traductor como el traducido o lo traducido se hacen realidad y se desvanecen en el mismo proceso de traducción, siendo cada uno de ellos una pantalla imaginaria sobre la que se proyecta la misma labor de comunicación en curso. Nos preocupamos a menudo por lo que «se pierde en la traducción». Quizás nos preocupemos indebidamente o tal vez nuestro objeto de preocupación sea erróneo: de todas maneras, nunca *sabremos* lo que verdaderamente se pierde y, si llegamos a saberlo, no seremos capaces de *compartir* nuestro conocimiento con aquellos para los que deseamos efectuar dicha traducción. En consecuencia, es preferible atenerse a las ganancias: hay cosas que sólo se pueden ganar en la traducción.

Durante una larga parte de su historia, la teoría hermenéutica —de la comprensión de aquello que no es inmediatamente comprensible o que corre el peligro de ser malentendido— era una narración de los logros del buscador de verdades en la tierra de los prejuicios, la ignorancia y la ignorancia de sí mismo; se trataba de una historia que aportaba luz a la oscuridad, que combatía la superstición, que corregía el error y, por lo demás, limpiaba las manchas dejadas por los accidentes de la historia, siempre locales y muy a menudo lejanos en relación con el significado objetivo y la validez universal. En ese relato, el intérprete era una máscara del legislador; se esperaba que, a través de su argumentación, el exégeta revelase la verdad de aquello que los que experimentaban la experiencia interpretada no eran capaces de descubrir, debido a su propia ingenuidad prístina y sin luces. Como los Marlow y Kurtz de Joseph Conrad, el explorador de otras culturas se veía impelido por la necesidad de llevar luz a lo que hasta entonces había sido «el corazón de las tinieblas». En la última versión, la traducción no era un intercambio entre dos lenguas diferentes y, mucho menos, el intercambio igualitario entre dos lenguas iguales. Se trataba de un acto de elevación de lo contingente a la categoría de objetivo a través de una legislación de significado para la cual sólo el traductor está capacitado y tiene derecho, no el traducido.

En la famosa conferencia de 1983, que introdujo en el discurso actual de las ciencias sociales el concepto de «anti-anti-relativismo»,[32] y en numerosos estudios subsiguientes, Clifford Geertz ha popularizado la idea según la cual en el trabajo del explorador de «otra cultura», son «nativos» quienes se encuentran en *los dos lados* del encuentro, inmersos todos ellos en sus propios mundos similarmente contingentes. No hay un punto de observación supracultural y suprahistórico (luego, libre de toda contingencia), desde el cual se pueda otear y retratar subsecuentemente el significado verdadero y universal; ninguna de las partes del mencionado encuentro ocupa semejante lugar. La traducción es un proceso continuo, un *diálogo* inacabado e inconcluyente, destinado a permanecer así. El encuentro de dos

contingencias es una contingencia en sí mismo y ningún esfuerzo hará que deje de serlo. El acto de la traducción nunca es un evento singular que hace innecesario cualquier otro intento de la misma naturaleza. El terreno de reunión, la tierra de frontera, de las culturas es el territorio en el cual se trazan continuamente unos límites sólo para violarlos y volver a trazarlos una y otra vez (y no es el menos importante de los factores que influyen en semejante dinámica el hecho de que las partes cambien después de cada uno de los intentos sucesivos de traducción).

La traducción transcultural es un proceso continuo que *sirve* a la cohabitación tanto como la *constituye*, de gentes que no se pueden permitir ocupar el mismo espacio ni cartografiar ese espacio común, cada uno a su manera. No hay acto de traducción que deje intactas a las partes implicadas. Ambos surgen de su encuentro cambiados, diferentes al final respecto a como eran al principio; y así, cuando la traducción queda atrás, se completa el momento y se necesita un «nuevo intento». Ese cambio recíproco es, precisamente, la obra de la traducción.

En un libro reciente,[33] Anthony Giddens comenta profusamente el viaje antropológico de Nigel Bailey a Indonesia, que, a su modo de ver, sienta el patrón para el enfoque que los estudiosos de «otras culturas» podrían y deberían seguir. «La antropología —observa Giddens con aprobación— descubrió lo que se podría llamar la *inteligencia* esencial de otras culturas y tradiciones.» Con todo, lo ha hecho tardíamente. Durante mucho tiempo, seguir los cánones de la metodología ortodoxa en los informes antropológicos, significaba seguir el principio de la «ausencia de autor». Esa pretendida ausencia era, sin embargo, un disfraz para el posicionamiento de superioridad del autor, de su omnisciencia: todo ocurría como si el autor se disolviese —y, con él, también desapareciesen sus defectos e insensateces, privados o socialmente artificiosos— en el conocimiento objetivo del que actuaba como portavoz. En la misma línea, Karl Marx explicaba que «la anatomía del hombre» era la clave para la anatomía del

gran simio; desde esta perspectiva, las «formas superiores» de la evolución humana revelarían la sustancia de las «formas inferiores», que andarían a tientas en la oscuridad para alcanzar la verdad que sólo se abriría a sus sucesores «más avanzados». Desde el punto de vista de Giddens, la «ausencia [putativa] del autor» tenía como efecto que los estudios resultantes no estuviesen llenos de engranajes dialógicos con «otras culturas». En su viaje a Indonesia, Bailey se comportó de una forma distinta y admirable: «*Él* es el *ingenuo*, más que aquellos a los que investiga. Es como un Lucky Jim* del mundo antropológico».

Giddens capta aquí la esencia de la nueva antropología, hecha a medida del mundo poscolonial, en el que muchas fronteras son encuentros entre extranjeros, ninguno de los cuales llega a la reunión con permiso para marcar el orden del día. Todos los residentes en las tierras de frontera se enfrentan a una tarea similar: entender, no censurar; interpretar, no legislar; abandonar el soliloquio en beneficio del diálogo. Éste parece ser el precepto para unas humanidades nuevas, más humildes, y por esta razón más potentes, prometiendo a los perplejos hombres y mujeres de nuestro tiempo una comprensión y una esbozo de orientación en la multitud de experiencias actuales, cada vez más descoordinadas y, a menudo, contradictorias. Y por una vez las humanidades podrían ser capaces de cumplir su promesa. Pero hay mucho más que decir.

El precepto para las humanidades descrito anteriormente también parece hecho a medida de nuestra época de intercambio y comunicación globales, una época de un tiempo plano y

* Lucky Jim es el título y el personaje principal de una novela (1954) del escritor británico Kingsley Amis. «Lucky Jim», Jim Dixon, es un joven profesor universitario procedente de la *workingclass* que, imbuido de esperanza y confianza en sí mismo y en la naturaleza humana, se topa con que el orden social, y el académico, continúa dominado, si no bloqueado, por la antigua clase dirigente, asentada sobre los prejuicios y las prerrogativas heredadas más que sobre la experiencia y el mérito. La denominación ha acabado por simbolizar en el lenguaje cotidiano la ingenuidad, pero una ingenuidad abierta y constructiva. (*N. del t.*)

de un espacio encogido, si no simplemente abolido. En esta clase de mundo sólo se pueden trazar límites culturales de manera provisional, unos límites que sólo pueden llevar una vida tenue, aventurera y precaria. Se trata mayoritariamente de entidades imaginadas, y la imaginación que las sostiene se enfrenta a obstáculos abrumadores: debe contar entre sus adversarios a casi todas las fuerzas materiales y espirituales de nuestro tiempo. Las fronteras, reales o putativas, se cruzan tan a menudo que, mejor que hablar de líneas fronterizas que pueden ser guardadas o violadas, es más ajustado a la realidad describir nuestra difícil situación como una vida que transcurre en *tierra de frontera*. Sea lo que sea lo que se supone que deben separar las fronteras, se trata de algo de hecho mezclado y disperso al azar; las líneas divisorias nunca son otra cosa que proyectos inacabados que están condenados al ser abandonados antes de acercarse a su completa culminación. Son líneas trazadas en la arena, sólo para ser borradas y redibujadas el día después.

Wojciech Burszta, un miembro distinguido de la brillante generación de jóvenes antropólogos polacos que ha hecho tanto por ofrecer un balance ponderado del nuevo estado de la disciplina, apunta que «la teoría de cultura tradicional, tan bien probada en el caso de poblaciones relativamente pequeñas, estables, aisladas, económicamente simples y autosuficientes, etc., se revela impotente ante las "culturas en movimiento"».[34]

> Las culturas se convierten en interdependientes, se penetran las unas a las otras, sin que ninguna sea un «mundo por derecho propio», sino exhibiendo en cada caso un estatus híbrido y heterogéneo; ninguna es monolítica y todas están intrínsecamente diversificadas; simultáneamente, se dan una *mélange* cultural y una globalidad de la cultura. [...]
>
> Se ha acabado el tiempo de los viajes intelectuales a las «periferias silenciosas»; éstas hablan ahora con sus propias voces o viajan al centro, y no siempre con invitación previa. [...]

Se mira con sospecha, concluye Burszta, cualquier noción de «cultura» como una entidad cerrada en sí misma, coherente por sí misma y circunscrita nítidamente. Más bien se abandona completamente la suposición de que existen culturas separadas y, en lugar de ello, se habla de «otredad», un modo de existencia y de coexistencia tan universal como asistémico y, a menudo, azaroso. La diferencia es la forma del mundo que nos rodea, la diversidad es la forma del mundo que se encuentra en el interior de cada uno de nosotros, Ahora, todos somos traductores cada vez que nos hablamos, pero también cada vez que ponderamos lo que percibimos —correcta, pero en gran medida putativamente— como nuestros propios pensamientos.

He mencionado antes la postura anti-anti-relativista que adopta Geertz. En la obra de Richard Rorty se encuentra una idea parecida, aunque algo diferente: el programa del anti-anti-etnocentrismo. No pocos críticos de la antropología cultural ortodoxa consideraron la otredad como un síntoma de provincianismo y de particularismo local, así como de ignorancia, de inmadurez o de otras manifestaciones de inferioridad, a la vez que confundían su propia perspectiva local y contingente con un punto de vista objetivo y universal; no dudaron, pues, en pronunciarse por un cambio que declaraba la *igualdad* de todas las opciones culturales, negando así la posibilidad de comparaciones y evaluaciones transculturales. Inmersos en un justificado resentimiento contra el extremismo ortodoxo, esos críticos fueron directos al extremo opuesto, convirtiéndose, así, en un fácil blanco para renovadas críticas, procedentes esta vez de medios justamente preocupados por las funestas consecuencias éticas del posicionamiento relativista radical. El anti-anti-relativismo de Rorty pretende sortear ambos extremos, refiriéndose, en primer lugar, al escenario cultural contemporáneo para demostrar lo innecesario de posturas extremistas. Lo que sigue pretende resumir *grosso modo* las implicaciones del enfoque de Rorty.

No es verdad que todos los valores y preceptos culturales sean iguales por el simple hecho de que todos ellos han resultado elegidos en algún lugar y en alguna etapa histórica. En verdad, algunas soluciones culturales son «más iguales que otras», aunque no en el sentido que se le daba en su momento de respuestas endémicamente superiores a los problemas universales de la condición humana, sino sólo en el sentido de que, a diferencia de otras culturas, están dispuestas a considerar su propia historicidad y contingencia y, consecuentemente, la posibilidad de comparación en condiciones de igualdad. Una cultura puede proclamarse superior en la medida en que está preparada para contemplar seriamente alternativas culturales, tratarlas como participantes de un diálogo más que como recipientes pasivos de homilías monológicas, y como una fuente de enriquecimiento más que como una colección de curiosidades a la espera de censuras, entierros o confinamientos museísticos. La superioridad de tales soluciones culturales reside precisamente en no considerar segura su propia superioridad sustantiva y en reconocerse a sí mismas como presencias contingentes, que, como todos los seres contingentes necesitan, además de justificarse en términos sustantivos, hacerlo en términos de valor ético.[35]

Todo esto es precisamente la característica de nuestra propia «tierra de frontera cultural», liberal, democrática y, por encima de todo, *tolerante*. Es decir, lo es en la medida en que esta tierra continúe siendo liberal, democrática y tolerante, algo que tiene ciertas posibilidades de ocurrir, incluso bastantes posibilidades, al tratarse de una tierra de *frontera*. Ser liberal y democrático significa presentar una «actitud dialógica», que invita a pensar, abierta y hospitalariamente, en las fronteras como en lugares de encuentro y de conversación amistosa, en lugar de en zonas de control donde se inspeccionan pasaportes, visados y declaraciones aduaneras. Significa ser inclusivo en vez de exclusivo, tratando a los otros como sujetos que hablan, asumiendo su derecho y su capacidad de hablar, al menos hasta que se pruebe lo contrario, y esperando que una nueva luz surja del ejercicio de ese derecho.

Vivir en la frontera que habitamos, por elección o por necesidad, *puede ser* todo esto, pero no hay garantía alguna de que lo sea, no existe una «inevitabilidad histórica» al respecto. Se puede sufrir como se puede gozar de la multitud de voces. La confusión, la ambivalencia y la incertidumbre que la acompañan muestran que la vida en la frontera no es jauja, y que puede inspirar indignación, vejación e ira. La frontera es un territorio de intercambio intenso, un terreno abonado para la tolerancia e incluso para el entendimiento mutuo, pero también la sede de perpetuas escaramuzas y riñas, así como suelo fértil para los sentimientos tribales y la xenofobia. La condición cultural del tipo de la tierra de frontera resulta notoria por haberse singularizado a consecuencia de tendencias opuestas y recíprocamente hostiles, aún más difíciles de reconciliar por el hecho de haber surgido de una misma circunstancia.

Qué tendencia prevalecerá finalmente es una pregunta abierta: guardémonos de las teorías que presumen de adelantarse a las opciones históricas. Se pueden acumular argumentos igualmente poderosos para apoyar la sombría perspectiva de un atrincheramiento comunitario y un silencio intercomunal, si no una vociferante hostilidad, o, por el contrario, para defender la probabilidad de una mayor difuminación de los límites culturales. Sea cual sea el giro de los acontecimientos, sería bueno prestar atención a la advertencia de Michel Foucault:[36]

> Lo bueno es algo que se consigue a través de la innovación. Lo bueno no existe como si tal cosa, en un cielo intemporal, con gente que serían como astrólogos del bien, cuyo oficio consistiría en determinar cuál es la naturaleza favorable de las estrellas. Nosotros definimos lo bueno, lo practicamos, lo inventamos. Y eso es una obra colectiva.

No hay astrólogos, no hay nadie con una línea telefónica directa con el orden preestablecido de la creación, aunque son muchos los que postulan su candidatura para tales oficios. «Mejor» y «peor» son valoraciones que no se preseleccionan por adelantado y no se puede dar fe de la infalibilidad de ningún sistema de elección. No se puede garantizar lo bueno, pero se le puede dar la oportunidad de aparecer mediante el mantenimiento del trabajo colectivo, la negociación continua y la resistencia exitosa contra toda cerrazón prematura (un pleonasmo, sin duda, ya que, en cuestiones de valores, no hay manera de fijar el ritmo de ningún cierre y todos resultan forzosamente prematuros).

Nuestra época, la época del pluralismo cultural, opuesto a la pluralidad de las culturas, no es un tiempo de nihilismo. Lo que hace la situación humana confusa y las elecciones difíciles no es la ausencia de valores o la pérdida de su autoridad, sino la multitud de valores, escasamente coordinados y débilmente vinculados a toda una discordante variedad de autoridades. La afirmación del conjunto de valores propios ya no se acompaña de la detracción de todos los de los demás. El resultado es una situación de constante compensación, de equilibrio dinámico, una experiencia enervante que convierte en seductora cualquier promesa de «gran simplificación». No hay garantía de la seguridad de la «obra colectiva» de Foucault, la voluntad de negociación y de diálogo se ve sacudida y crispada por el sueño opuesto de una elección última que haría redundante e irrelevante cualquier otra opción futura. El dilema real no es vivir con valores o vivir sin ellos, sino la disposición a reconocer la validez, las «buenas razones» de muchos valores y la tentación de condenar y denigrar muchos otros, distintos de los elegidos en cada momento. Tal como lo ha expresado recientemente Jeffrey Weeks:[37]

> El problema no reside en la ausencia de valores, sino en nuestra incapacidad para reconocer que hay muchas maneras diferentes de ser humano, y para articular corrientes comunes que las unan.

Este problema es, en sí mismo, una fuente de problemas. Las corrientes presentadas como «comunes» pueden ser instrumentos que erosionen los valores. Parece que, en buena parte, la pasmosa popularidad actual de los «valores económicos» —como la efectividad, la eficiencia o la competitividad— surge precisamente de su indiferencia ante la cualidad de los valores que propone como «denominador común». Los llamados valores económicos ofrecen una guía supuestamente infalible para nuestras elecciones simplemente pasando por alto, infravalorando o borrando todo aquello que ha hecho necesaria la elección e indispensable la «obra colectiva»: las diferencias genuinas entre varias maneras de ser humanas, lo bueno que cada una de ellas fomenta, la imposibilidad de elegir valores sin sacrificar valores. Tal como Simmel había señalado hace mucho tiempo, lo que hace valiosos a los valores es el precio que pagamos por ellos, entregando o viendo a cambio confiscadas otras cosas igualmente valiosas y cuya preservación es igualmente digna de esfuerzos. En este sentido, la promoción del cálculo económico al rango de valor supremo, de hecho único, constituye una fuente importante de la amenaza nihilista, junto con otras variedades de fundamentalismo contemporáneo.

Nuevamente es Jeffrey Weeks quien confiere la perspectiva correcta al presente dilema al decir que, si la «humanidad» se entiende como «la unidad de la especie»,

> [...] el desafío es la construcción de esa unidad de manera que alcance («invente» o «imagine») un sentido del «valor humano universal», al mismo tiempo que represente la diversidad y las diferencias entre los seres humanos [...]
>
> La humanidad no es una esencia que se deba comprender, sino una construcción pragmática, una perspectiva que hay que desarrollar a través de la articulación de toda la variedad de proyectos individuales y de diferencias que constituyen nuestra humanidad en el sentido más amplio. [...]

Y, finalmente, una advertencia: «El riesgo no reside en los compromisos entre comunidad y diferencia, sino en su naturaleza excluyente». No hay un vínculo necesario entre la preferencia de unos valores y el rechazo de otros. Ni inclusión ni exclusión, ni apertura ni cerrazón, ni disposición para aprender ni impulso para enseñar, ni disposición para escuchar ni imperiosidad de mandar, ni curiosidad simpática ni negligencia hostil hacia estilos del ser humano distintos al propio, ninguna de esas actitudes es obra de la inevitabilidad histórica ni se enraíza en la naturaleza humana. Ninguna de las alternativas es más probable que las demás y, en cada caso, el paso de la posibilidad a la realidad está mediatizado por la *polity*, es decir, por el foro de gentes que piensan y conversan.

Durante más de un siglo, las culturas se plantearon primariamente como tecnologías de la discriminación y de la separación, fábricas de diferencias y oposiciones. Y, sin embargo, el diálogo y la negociación también son fenómenos culturales, y así se les otorga una importancia creciente, tal vez incluso decisiva, en nuestra época de pluralidad. La construcción pragmática llamada «humanidad» también es un proyecto cultural, y un proyecto que no está en absoluto más allá del alcance de la capacidad cultural humana. La experiencia compartida de nuestra vida diaria puede confirmar ampliamente esta pretensión. Al fin y al cabo, vivir juntos, hablarse y negociar con éxito soluciones mutuamente satisfactorias ante problemas comunes son las experiencias que confirman la norma, no la excepción. Sobre la pluralidad cultural se puede decir lo mismo que dijo Gadamer acerca de la pluralidad de horizontes cognitivos: si el entendimiento es un milagro, es un milagro cotidiano, y un milagro llevado a cabo por gente ordinaria, no por milagreros profesionales.

CAPÍTULO 1

LA CULTURA COMO CONCEPTO

La persistente ambigüedad del concepto de cultura es notoria. Lo es mucho menos la idea de que esta ambigüedad no se deriva tanto de la forma en que la gente define la cultura como de la incompatibilidad existente entre numerosas líneas de pensamiento que han convergido históricamente sobre el mismo término. Los estudiosos suelen ser lo suficientemente sofisticados para darse cuenta de que el nivel de similitud terminológica es una pobre guía para establecer identidades o diversidades conceptuales. Además, la conciencia metodológica es una cosa y la magia de las palabras, otra. Hay demasiada gente que, también demasiado a menudo, se deja desorientar por efecto de una fuerte y precipitada inclinación del sentido común a imponer frágiles unidades conceptuales a términos similares. El esfuerzo para contrarrestar esa tendencia puede tener cierto provecho en el caso de los lenguajes artificiales de la ciencia, pero apenas suele dar fruto si los términos en juego, como la palabra cultura, tienen una larga y cosmopolita historia precientífica. Es casi inevitable que distintas comunidades de estudiosos adopten términos de este tipo para responder a problemas diversos, enraizados en intereses convergentes. Como regla general, las cualidades inherentes al término en cuestión no limitan en demasía su uso conceptual y tampoco existe una necesidad «natural» para adoptar un término a la deriva, «deso-

cupado», cada vez que se experimente una demanda conceptual concreta.

Pocas personas conocen mejor esta última regla que los antropólogos anglosajones, a uno y otro lado del Atlántico. Aunque empujados por el mismo irresistible impulso para «registrar» las formas de vida ajenas al borde de la extinción, se enfrentaban a dos situaciones muy diferentes. Tal como ha señalado recientemente W. J. M. Mackenzie, «los norteamericanos tenían que trabajar sobre todo con lenguas, artefactos y supervivientes individuales, mientras que los británicos se podían sentar y observar tranquilamente, en medio de sistemas sociales superficialmente apenas tocados por el gobierno británico».[1] Por influencia de sus propios procedimientos, que no habían podido escoger voluntariamente, los norteamericanos concibieron aquello que extraían oralmente de supervivientes aislados de la debacle como una telaraña de «deberían» mentales. Llamaron «cultura» a lo que veían o, más exactamente, a lo que imaginaban ver. Al mismo tiempo, sus homólogos británicos se inclinaban a organizar datos básicamente similares en una red de «son», dado que la información que obtenían parecía respaldada por la realidad de comunidades vivas. Llamaron a dicha red «estructura social». En un análisis último, ambos lados perseguían las mismas cosas: hasta qué punto y en qué aspectos la conducta de un pueblo X se diferencia de las conductas de unos pueblos Y y Z. Más aún, ambos bandos se dieron cuenta de que, para alcanzar el mencionado objetivo, deberían descubrir y/o reconstruir pautas repetibles de conducta humana que diferenciasen unas comunidades de las otras. Es decir, ambos tenían las mismas metas y buscaban el mismo tipo de datos primarios. Sin embargo, los conceptos teóricos con los que remachaban sus modelos explicativos y ordenadores eran diferentes. Para los británicos, el conjunto, en el cual debían encajar las conductas individuales, era un grupo de individuos entrelazados; para los norteamericanos, se componía de un sistema de

normas entrelazadas. En primera instancia, los británicos querían saber por qué y cómo se integraban los pueblos; los norteamericanos sentían curiosidad por la forma en que principios y normas colaboraban o chocaban. Ambos grupos gustaban del concepto de «rol» y lo consideraban una herramienta analítica crucial e indispensable para hacer inteligibles los datos empíricos dispersos. Sin embargo, los británicos veían el rol como un vínculo mediador que integraba la conducta individual en las exigencias de la estructura social, mientras que los norteamericanos preferían ponerlo como mediador de la oposición entre la conducta individual y la intrincada red de normas y de imperativos morales. Todavía de más importancia era el hecho de que se etiquetase las dos inclinaciones teoréticas divergentes con dos denominaciones bien contrastadas. Mucho después de que cada bando hubiese aceptado la legitimidad del otro y de que ambos hubiesen dejado de comprender la furia de sus pasadas cruzadas metodológicas, se continuaba manteniendo la creencia de que uno podía abordar «las relaciones sociales *más bien* que la cultura»,[2] una visión que constituía la principal, aunque no la única, reliquia de las antiguas controversias, por lo demás olvidadas.

Lo que hemos dicho anteriormente conforma un ejemplo conspicuo de una situación en la cual la aceptación de un término y el rechazo de otros puede inducir en cada bando a una exageración de las peculiaridades que los separan del otro, sean cuales sean. A la inversa, se suele infravalorar o pasar por alto escisiones conceptuales mucho más profundas, siempre que se escondan en términos emparentados.

Resulta sintomático de esta tendencia el hecho de que la mayoría de los estudiosos que tratan de introducir algún orden en el vasto espectro de contextos en el que aparece la palabra «cultura» enfocan su tarea como si, en primera instancia, necesitasen «clasificar las definiciones aceptadas». En muchos casos se asume tácita, si no explícitamente, el solapamiento, cuando

no la identidad, de los campos semánticos. Lo que supuestamente se deja por reconciliar son preocupaciones divergentes de escuelas o autores individuales referidas a algún elemento concreto del campo en cuestión. Así, A. Kroeber y C. Kluckhohn,[3] tras agrupar en seis grupos las *definiciones* de cultura cuidadosamente recogidas, quedaron convencidos de que lo que hacía a cada grupo distinto a los otros era la diversidad de los aspectos que habían elegido los autores implicados en tanto que rasgos definitorios de lo que, en realidad, constituía un campo semántico común (la elección de entradas clasificatorias por parte de Kroeber y Kluckhohn recalcaba apropiadamente la esencia terminológica de divergencias reconocidas: [definiciones] descriptivas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales y genéticas). Una década más tarde, Albert Carl Cafagna[4] partió con el mismo rumbo exploratorio para producir divisiones sólo nominalmente diferentes, definiciones que insistían en el legado social, en la conducta aprendida, en las ideas o en la conducta estandarizada. Tampoco se le ocurrió que dominios que presentaban el más completo parecido fenomenológico podían adquirir de todas maneras significados contradictorios cuando se ubicaban en marcos semánticos dispares.

Quienes más se acercaban a este descubrimiento eran aquellos sociólogos y antropólogos que impulsaban la afamada distinción entre aproximaciones a la cultura neutras o cargadas de valor; y ello con independencia del carácter efímero de la creencia según la cual la más importante línea divisoria entre teorías sociales corría a lo largo de un eje de valores, desde el compromiso a la ausencia. La distinción sancionaba, aunque sólo fuera implícitamente, la inevitable opinión de que los conceptos opuestos a un vocablo en un contexto concreto tenían más que decir sobre su significado que las definiciones analíticas, y más meticulosamente fraseadas, del mismo término tomado aisladamente. En la famosa distinción de Sapir entre una cultura

que encarna «cualquier elemento socialmente heredado de la vida humana» y una cultura que «se refiere a una idea más bien convencional del refinamiento individual»,[5] la misma palabra aparece en dos campos semánticos obviamente distintos: en el primer caso, se opone a «estado de naturaleza», es decir, falta de sabiduría socialmente heredable; en el segundo, se contrasta con un «estado bruto» determinado por la dejadez o por el fracaso en los procesos (educativos) de refinamiento. No es que se haya definido de dos maneras distintas en ocasiones distintas. En realidad, la misma palabra representa dos conceptos teóricos diferentes. Sería un esfuerzo vano tratar de tender puentes sobre el abismo semántico que los separa, intentando englobar ambos conceptos en una sola definición.

De hecho, los intereses cognitivos institucionalizados que acechan detrás del vocablo único de «cultura» son mucho más numerosos de lo que se puede deducir de la dicotomía de Sapir. Cada uno se localiza en un campo semántico diferente, rodeado por una serie específica de nociones paradigmática y sintagmáticamente ligadas entre sí, que extraen y manifiestan su significado a través de un conjunto distinto de contextos cognitivos. Esta circunstancia parece ser decisiva para la selección de estrategias taxonómicas en el dominio de los conceptos teóricos. La estrategia alternativa, la que se aplica de hecho en las clasificaciones más populares, consistiría en organizar los atributos empleados por varios autores para describir una clase de fenómenos sustanciales «objetivamente» separada: tendríamos que asumir que existe una manera objetiva de definir una clase peculiar de fenómenos culturales, que la tarea del estudioso que desea definirla consiste, primero, en recoger o descubrir cierto número de rasgos que se encuentran en cada uno de los miembros de la clase y, segundo, en separarlos de la forma más conveniente y parsimoniosa en un número limitado de divisiones, que estarían caracterizadas por la posesión de un denominador común exclusivo. La filosofía que subyace en esta estra-

tegia asume una prioridad incuestionable del mundo fenomenológico, determinado y ordenado objetivamente y en sí mismo, con lo cual el rol del discurso humano es meramente subordinado, derivado.

Esto nos introduce en el centro mismo de una controversia filosófica acerca de la naturaleza del significado, algo que aquí en modo alguno podemos elaborar tan extensamente como demanda su importancia y la complejidad que ha adquirido merced a las sucesivas intervenciones de los expertos. Sin embargo, por importante que sea el problema en sí mismo, sólo puede constituir un elemento auxiliar en relación con el propósito del presente escrito. Así pues, espero tener suficiente con declarar que, entre las muchas teorías en vigor sobre el significado, opto por la teoría que trata de elucidar el significado de elementos lingüísticos cargados semánticamente mediante el estudio de las ubicaciones en las cuales aparecen tanto en la dimensión paradigmática como en la sintagmática.[6] Tal como dice J. N. Findlay:[7]

> Lo que resulta explícito del eslogan «No preguntes por el significado, pregunta por el uso» no es que el uso cubra mucho *más* que las funciones denotativas y connotativas del lenguaje, sino que, de alguna manera, resume y explica completamente el último, que [sólo] podemos recorrer y culminar completamente la conversación en torno a la referencia y a la connotación de las expresiones tomando nota de la forma en que la gente opera con tales expresiones, cómo las combina con otras para formar frases, y de la variedad de *circunstancias* en las que se juzga apropiada o plenamente justificable la producción de tales frases.

Desde luego, no iré hasta el final con los más pragmatistas de los portavoces de la teoría del uso, que niegan la importancia de los «significados preexistentes», esto es, preexistentes con relación a la actual preferencia.[8] Pero sí insistiré en la conexión íntima y en la interdependencia (en oposición a una dependencia unidireccional) entre el plano contextual y el plano del significado. Ambos son inseparables y se constituyen mutuamente mediante la fuerza de «una correlación entre la variación contextual, por un lado, y las variaciones del contenido, por el otro».[9] Cada término utilizable en una comunicación con significado es un indicio en el sentido semiológico de la palabra, a saber, un elemento que contribuye a reducir la incertidumbre previa sobre el universo percibido, aportando cierto orden a un dominio hasta entonces amorfo. Pero este indicio no se relaciona únicamente con la clase de fenómenos que «nombra», sino que el término-indicio organiza el conjunto del universo, se relaciona con él en tanto que tal conjunto y sólo se puede entender en su contexto global. El acto de la indicación (la actividad que constituye el indicio) «presenta inevitablemente un aspecto negativo al lado de otro positivo». La clase que el indicio indica «no es una entidad absoluta; lo que es sólo se debe a su relación con otra clase complementaria. [...] Para determinar una clase, se tiene que empezar desde un *univers du discours*; los complementos de una clase concreta se pueden definir como otra clase formada por los objetos que pertenecen al *univers du discours*, pero que no se engloban en la clase en cuestión».[10] Ahora, ni el indicio, ni la clase que denota positivamente, ni el mismo *univers du discours* en el que adquiere significado conducen a una existencia independiente. En una comunidad dada puede ser y, de hecho, a menudo ocurre, que se establezca un vínculo más o menos constante entre un término-indicio concreto y una clase de objetos determinada, hasta el punto de pegársele, con la fuerza de una inevitabilidad externa, a cada miembro de la comunidad y en cada acto comunicativo. Sin embargo, contemplado desde una perspectiva histórica, resulta obvio que no existe ni más ni menos tiempo que el *univers du discours*, que no sólo ordena, sino que también hace literalmente posible.

Debido a circunstancias históricas no demasiado relevantes para nuestro tema, se ha incorporado el vocablo «cultura» a tres *univers du discours* separados. En cada uno de los tres contextos, la palabra ordena un campo semántico diferente, señala y denota clases de objetos diferentes, pone de relieve aspectos diferentes de los miembros de dichas clases, así como sugiere series diferentes de cuestiones cognitivas y de estrategias de investigación. Todo lo cual quiere decir que, en cada caso, el término connota un concepto diferente, a pesar de mantener intacta su forma. Hay una palabra, pero tres conceptos separados. Naturalmente se pueden distinguir numerosos puntos tangenciales comunes a los tres campos. Incluso, quizá se podría intentar menospreciar o rebajar las apariencias más conspicuas y aparentemente inamovibles, pasándolas a considerar como controversias marginales y temporales que sería mejor eliminar en aras de la «claridad conceptual» o de «la lucha contra la ambigüedad terminológica». Pero antes de hacer esto, se debería estar seguro de que el esfuerzo vale la pena. De hecho, lo más probable es que no.

Una de las premisas de este estudio es que lo que resulta diferente entre los tres conceptos de cultura coexistentes (y lo que está determinado por las divergencias entre sus respectivos campos semánticos, de ninguna manera secundarias o puramente contingentes) es exactamente la parte más cognitivamente rica, fructífera y académicamente estimulante de su contenido. Tres cuestiones que modelan sus subordinados *univers du discours* y son igualmente legítimas y significativas. Sería mejor que explotásemos las inmensas oportunidades cognitivas derivadas de su especificidad que forzarnos a emprender una empresa mucho más desagradecida para conseguir una simetría entre un concepto y una palabra. En este estudio trataré de mostrar que el precio que hay que pagar por este último enfoque unificador sería demasiado alto para justificarlo con facilidad mediante una satisfacción predominantemente estética. El punto crucial no es si las tres nociones se pueden reducir a un solo común denominador, sino si semejante reducción es verdaderamente deseable.

LA CULTURA COMO CONCEPTO JERÁRQUICO

Este uso de la palabra «cultura» se encuentra tan profundamente engranado en el estrato precientífico común de la mentalidad occidental que todo el mundo lo conoce bien gracias simplemente a su experiencia cotidiana, aunque dicho conocimiento pueda ser a veces inconsciente. Amonestamos a alguien que no ha podido adecuarse a los parámetros del grupo debido a su «falta de cultura». Insistimos repetidamente en que la «transmisión de la cultura» es la función principal de las instituciones educativas. Tendemos a calificar a las personas con las que tenemos contacto en función del *nivel* de su cultura. Si etiquetamos a alguien como una «persona con cultura», habitualmente queremos decir que esta bien educada, formada, urbanizada, enriquecida o ennoblecida por encima de su estado «natural». Tácitamente, asumimos que hay otros que no poseen semejantes atributos. La persona «cultivada», «con cultura», es el antónimo de la persona «sin cultivar», es decir, «sin cultura».

Se necesita partir de varias premisas para explicar la noción jerárquica de cultura.

1. Heredada o adquirida, la cultura es una parte separada del ser humano, una posesión. Aunque, ciertamente, una posesión de un tipo muy peculiar: comparte con la personalidad la cualidad única de ser al mismo tiempo una «esencia» definitoria y un «rasgo existencial» descriptivo de las criaturas humanas. Desde que los poetas líricos de la Grecia del siglo VII a.C. descubrieron la discordia entre deseo y deber, entre deber y

necesidad, el hombre occidental se ha visto condenado a la precariedad agónica de una identidad dual, con dos caras cual Jano: es una personalidad, pero también tiene una personalidad; es un actor, pero también el objeto de su propia acción; creador y criatura al mismo tiempo. Lo que es lo determina su esencia, pero se hace insistentemente responsable de dicha esencia, exigiéndose darle forma a través de su actuación existencial. En su significación jerárquica, la cultura conduce a la misma vida frustrante y formidable de un objeto que es a la vez su sujeto. «Lo que Sócrates quería que los atenienses entendieran era que tenían el deber de "cuidar sus almas". [...] Para un ateniense del siglo V a.C. [...] [semejante propósito] debía parecer verdaderamente muy extraño.»[11] Para un ateniense del siglo V a.C., el alma (Ψυχή) era la semilla y la portadora de la vida que desaparece cuando también lo hace la existencia consciente del ser vivo. La idea de que se pudiera —es más, que se debiera— tratar de actuar sobre algo que era la fuente de toda acción era en aquella época lo bastante revolucionaria como para que un genio de la altura de Aristófanes ridiculizase a su profeta. Con todo, la cultura, independientemente de las peculiaridades de su existencia, es una posesión, y toda posesión se puede adquirir y dilapidar, manipular y transformar, modelar y enmarcar.

2. En verdad, se puede modelar y enmarcar el carácter de un ser humano, pero también se puede dejar desatendido, salvaje y sin refinar, ordinario, como un campo en barbecho, abandonado y lleno de maleza. La Τέχνη es el medio a través del cual se hace encajar por la fuerza el carácter salvaje de la Naturaleza con las necesidades humanas. Sólo la codificación de Cicerón, que la reforzaba, hizo comprensible a sus contemporáneos la inmortal metáfora de Plutarco, la *cultura animi*, al clarificar la actitud que hay detrás de la práctica agrícola tomada como referencia: únicamente cuando un labrador apto y hábil selecciona asidua y minuciosamente las semillas de la mejor calidad, las siembra y trabaja el suelo, éste aportará frutos dulces y maduros. Tras dieciocho siglos como fuente primaria de inspiración, la metáfora seguía viva y el *Dictionnaire de l'Académie Française* ofrecía una observación plutarquiana en su comentario sobre «cultura»: «Se dice también en sentido figurado del esfuerzo que uno dedica a las artes y el espíritu».[12] A Aristóteles debía parecerle que la analogía entre la perfección del alma y la *tekhne* se imponía por sí misma: para él, el alma era como «la capacidad de una herramienta».[13] De nuevo, una herramienta muy rara, que parece actuar sobre sí misma. Fiel en este aspecto al adagio socrático, Aristóteles quería que los hombres moldeasen sus propias almas. De todas maneras queda inexplorada la cuestión de hasta qué punto la intensa preocupación de los antiguos griegos por el misterio de la formación del alma —revelado en su tratamiento casi religioso de todo aquello relacionado con los procesos educativos— se veía estimulada por el estatus ambiguamente existencial de la personalidad humana. Por ejemplo, contra los antecedentes de la rígida distinción de Gorgias entre «actuante» y «actuado» —el primero pretendiendo ser el único en poseer el tipo de perfección que sólo es accesible en una existencia eterna, sin origen; el segundo, siempre transicional, imperfecto, degradado—, la elusiva personalidad humana se cernía dominante y peligrosamente por encima de las fronteras críticas del orden del mundo. Para Platón, resultaba de lo más natural otorgar al alma humana el estatus sagrado de la inmortalidad: «Sólo lo que se mueve a sí mismo no deja de moverse, siempre y cuando no se abandone a sí mismo. [...] Cada alma es inmortal. Porque lo que siempre se mueve es inmortal».[14] Para la mente lógica griega, esta solución mediante tabú habría revelado fácilmente una naturaleza de subterfugio desesperado, si no fuera por la coherencia que mostró Platón al extraer las conclusiones de la fatal decisión. Y coherencia no le faltó. Sustituyo el modelado y remodelado a partir de un proyecto externo, el corazón mismo de la Τέχνη, por el cultivo de las propias cualidades intrínse-

cas; la formación del alma disponía su esencia desnuda, una esencia que siempre había estado allí, por invisible y poco conspicua que fuese para la experiencia sensorial. Lo que nos lleva directamente a la naturaleza absoluta del ideal educativo, la inexorable atribución del concepto jerárquico de cultura. Antes de dedicarnos a él, hagamos notar que incluso el sistema absolutista de Platón permitía el hiato entre potencia y acto, dejando en consecuencia mucho espacio a la actividad creativa de la *tekhne*.

3. La noción jerárquica de cultura está saturada de valores. Sin embargo, para cualquiera avezado en las preocupaciones descriptivas de la antropología posboasiana, la frase anterior indica simplemente una toma de partido en la notoria discusión en torno a la comparación y/o a la relatividad de las soluciones culturales. Por miedo de subestimar el meollo de la concepción jerárquica, será mejor que reformulemos la frase inicial. La cuestión real no es la admisión o la negación de la existencia de un criterio objetivo para la evaluación comparativa de las culturas. Entendida de forma jerárquica, resulta difícil utilizar la palabra «culturas», en plural: el concepto sólo tiene sentido si se habla francamente de *la cultura*. Hay una naturaleza ideal del ser humano y *la cultura* significa el esfuerzo prolongado, vigoroso y consciente para alcanzar este ideal, para acordar el proceso real de vida con el más alto potencial de la vocación humana.

La por lo demás meticulosa distinción entre descripción y evaluación deja impasible a la concepción jerárquica de la cultura. Ésta es inmune también a otra distinción que ronda obsesivamente el pensamiento culturológico moderno, la que se hace entre cultura y naturaleza. La cultura *es* alcanzar, conseguir, la naturaleza; cultural es aquello que *in actu* llega a ser igual a su *potentia* natural. Robert A. Nisbet culpa, con razón, a los romanos de engendrar muchos de nuestros grandes problemas

metodológicos y conceptuales debido a una insensata traducción del griego *physis* como el latín *natura*. Si violamos nuestras bien establecidas divisiones lingüísticas, debemos admitir que *physis* transmite un concepto que hace mucho que desapareció de nuestro vocabulario: si se toma lo que vale la pena de él, denota al mismo tiempo nuestra cultura y nuestra naturaleza. Para los griegos, *physis* significaba «la manera de crecer»: «La naturaleza de una cosa [...] es la manera en que crece y todas las cosas en el universo, tanto sociales como físicas, tiene una *physis* propia, una forma distintiva de crecer, un ciclo vital».[15] Cada cosa tiene su propia *physis*, que no es ni la decisión arbitraria de los dioses ni el objeto de una acción humana sin regulación alguna. «¿Estarías dispuesto a definir el trabajo de un caballo o de cualquier otro ser como el que alguien sólo puede hacer con dicho caballo o que puede hacer mejor con ese caballo? [...] ¿Puedes ver con algo más que con los ojos? [...] ¿Puedes oír con otra cosa que las orejas? [...] ¿Se trata de la obra de una cosa que sólo dicha cosa puede llevar a cabo o es la cosa la que la hace mejor de todas?», preguntaba insistentemente Sócrates a Trasímaco, tal como nos cuenta Platón.[16] El pensamiento griego se volvía obsesivamente hacia la noción de universo ordenado, en el cual lo determinado se mezcla con lo alcanzable y la libertad de la *tekhne* se colma al someterse a la necesidad de la naturaleza. Acometían la idea desde numerosos ángulos. Además de la ya mencionada *physis*, la *psykhé* socrática (alma, psique) y la famosa *telos* aristotélica (forma, finalidad) se pueden revelar como variaciones de un mismo tema, más allá de sus sutilezas semánticas específicas. El concepto de Παιδεία, diseccionado de manera tan penetrante por Werner Jaeger,[17] pertenece a la misma familia semántica, una adscripción que desafía obstinadamente cualquier intento de ubicarlo sin ambigüedades en los campos semánticos de las lenguas modernas. Comprende mucho más que cualquier vocablo que empleemos para expresar nuestra manera de escindir el *conti-*

nuum de la existencia. Tal como señalaba correctamente Edward Myers, es «una concepción que incluye más de lo que sugieren tanto "cultura" como "educación": incluye el ideal humanístico de una cultura ético-política».[18] ¡Ay! La fórmula más perspicaz se queda corta para transmitir la riqueza del significado original. Tratamos en vano de ensamblar lo que era un concepto indivisible monolítico juntando pedazos incoherentes de nuestra experiencia moderna a modo de parches.

El ideal de cultura-naturaleza de los antiguos griegos no se subdividía en los reinos que hoy estamos acostumbrados a distinguir con tanto cuidado: lo moralmente bueno era al mismo tiempo estéticamente bello y lo más próximo posible a la verdad de la naturaleza. La unidad de logros y dimensiones establecidas quedaba expresada plenamente a través del concepto de Καλοκάγαθια, ampliamente debatido y abordado por todos los pensadores del período clásico, desde Herodoto hasta Aristóteles. La segunda parte del concepto, γαθόζ, es un adjetivo derivado del verbo αγαμαι, equivalente *grosso modo* a «admirar», «alabar». La primera parte, Καλόζ, es más complicada: significa al mismo tiempo lo físicamente bello y atractivo; lo funcionalmente bello, como un objeto que está hecho a la medida para su objetivo o vocación; lo moralmente bello, lo noble y virtuoso; y lo socialmente (políticamente) bello, como la belleza de una persona preparada para llevar a cabo con entusiasmo sus deberes cívicos, dedicada a su comunidad y que merece ser recompensada por su actividad pública. El concepto se usaba como un todo indivisible; aquellos que lo empleaban parecían estar completamente satisfechos de que las muchas virtudes que nosotros solemos tratar de separar fuesen unidas y se condicionasen unas a otras. Juntas constituían la vocación natural del ser humano, más aún, «sólo aquellos que actuaban conseguían la Καλοκάγαθιαυ en sus vidas».[19] Allá donde hay una virtud, hay una elección: una persona puede elegir la inacción; puede no cumplir su vocación pese a actuar, al comportarse irracionalmente o al permitirse el alejamiento del sendero de la justicia. El carácter natural del ideal no hace más fácil o más llana su realización. Ésta continúa exigiendo ἀγῶυ, lucha y competición, la idea asumida por los filósofos de la perfección espiritual desde los tiempos presocráticos. Heráclito postuló que la lucha «había mostrado que unos eran dioses y los otros mortales, había hecho a unos esclavos y a otros libres».[20] Parece que los postsocráticos prefirieron asignar a la lucha la misma función «desveladora», «descubridora», en los dos campos que Heráclito todavía había distinguido. Difícilmente habrían estado preparados para comprender la aguda distinción de sir Henry Maine entre principios de logro y principios adscriptivos.

Lo innato del carácter equívoco de la noción jerárquica de cultura en general, y de Καλοκάγαθία en particular, recuerda a la encantadora disección, al estilo de Swift,* que Gellner hace del no tan imaginario fenómeno de *bobility*.[21] Gellner revela con certeza el sentido social del concepto, aparentemente absurdo, ambiguo e inherentemente contradictorio: «*Bobility* es un artilugio conceptual mediante el cual la clase privilegiada de la sociedad en cuestión adquiere parte del prestigio de ciertas virtudes respetadas en esa sociedad sin la inconveniencia de tener que practicarlas». Esto es lo que en verdad significa sociológicamente *bobility*. También es cierto que siempre es posible ejercer un «control social a través del recurso a doctrinas absurdas, ambiguas, incoherentes e ininteligibles». Pero, en primer lugar, ¿acaso es totalmente convincente la idea de que el concepto resultante de la yuxtaposición de dos nociones que habitualmente distinguimos deba ser necesariamente absurdo? ¿Cuáles son los otros criterios que puede utilizar el sociólogo para juzgar la «absurdidad» o la «racionalidad» de un fenómeno social aislado del contexto de su estructura social? ¿No se-

* Se refiere al autor irlandés del célebre *Los viajes de Gulliver*. (*N. del t.*)

ría mejor medir la coherencia semántica de un concepto socialmente funcional en contraste con la estructura que denota y opera? En segundo lugar, aunque muchas clases privilegiadas utilizan conceptos del tipo de *bobility* para promover y defender su posición de gobernantes, lo inverso no es forzosamente cierto. Se puede imaginar e incluso señalar ejemplos en los cuales un concepto jerárquico de cultura socialmente aceptado y aprobado pueda anclarse en la estructura social a través de otras funciones que el ser un artefacto protector de una élite hereditaria bien aposentada.

Respecto a la primera reserva, fue Georg Simmel[22] quien nos proporcionó la pista para aquilatar la aristocracia y sus ideales frente a la lógica intrínseca de la estructura social de la que no es más que un componente. Simmel ve el fenómeno de la aristocracia como una derivación de un tipo concreto de sociedad que sólo puede existir si produce continuamente un estrato de tipo aristocrático con unos principios culturales asociados. Tal como sabemos, en una sociedad de castas cada nuevo grupo, independientemente de los rasgos que lo diferencian, tiende a asumir los atributos de una casta y a acomodarse a la red de las castas existentes; en una sociedad organizada sobre la base de una coexistencia funcional entre grupos herméticamente cerrados y mutuamente impenetrables, la clase de dirigentes y propietarios asume de modo inevitable ese mismo carácter. Como otras clases o *Stände*, se cierra por arriba y por abajo; como otros grupos, se ve obligada a hacerse con símbolos culturales particulares y a consumir determinados bienes porque posee un segmento determinado del total de la estructura social (y no al revés, tal como ocurre en sociedades más móviles y abiertas). El lugar, el *locus*, estructural del grupo como un todo es el que proporciona su identidad social a cada miembro de dicho grupo. Si ahora comparamos los símbolos culturales con su contexto semántico natural —la estructura social que simultáneamente posibilitan y dotan de significado—, parecerá lógico y

racional que su distribución se base en la premisa de que «cada miembro de una aristocracia participa de todo aquello que resulta más valioso para los miembros del grupo. Es como si una sustancia de valor duradero corriera por la sangre de los diversos miembros de una aristocracia, generación tras generación».[23] Existe una clara correspondencia entre el principio organizador de la estructura social y los primeros axiomas de la «ideología» de la cultura aceptada. Dado que tanto los signos como sus supuestos referentes pertenecen obviamente al mismo contexto semántico, ofreciendo respectivamente su significación y su relevancia operativa, la recriminación de «engaño», de «explotación absurda», sólo se puede sustanciar refiriéndose a una lógica sociológica exterior, ajena. Intrínsecamente, la fusión entre las virtudes individuales y la asignación estructural de un grupo al cual el individuo pertenece parece estar bien fundada sobre la «lógica objetiva» de la estructura social.

Everett E. Hagen aborda el mismo tema desde la estratégica posición del tipo de personalidad determinada estructuralmente. Una sociedad tradicional, que conduzca a la formación de una élite aristocrática, es una sociedad donde abundan las personalidades autoritarias (no confundir con el famoso concepto de Adorno). La cuestión es que, según Hagen, en una sociedad como ésa la incidencia de este tipo peculiar de personalidad no se limita a ninguna clase social concreta, atraviesa todas las fronteras de clase y tiende a presentar una extensión similar entre campesinos y aristócratas. «Me parece que una fuerza causal clave que modela tanto las pautas de relaciones sociales como la personalidad del campesino es su conciencia del grado de limitación de su poder.» Por el contrario, la élite aristocrática parece ser todopoderosa:[24]

> Sin embargo, su poder depende de su posición heredada, no de los logros individuales. Merece la pena hacer notar cuánto se parece su visión de las limitaciones y de las fuentes de su poder a la

> que pueda tener el campesinado de sí mismo. La cantidad absoluta de poder económico y político de un miembro individual de las clases de la élite no está fijada. Puede ser capaz de ganar poder a expensas de otros. Con todo, para cada miembro de la élite esta posibilidad constituye una amenaza al tiempo que una promesa; y, aparte de esta posibilidad de cambios de poder en el seno del grupo, la vida parece dominada mayoritariamente por fuerzas que están más allá, justo como ocurre con la vida de los campesinos.

A pesar de haber empezado desde conceptos originales muy diferentes de los de Simmel, hemos llegado a la conclusión muy similar de la correspondencia entre la concepción tipo *bobility* del ideal cultural y la lógica inherente a los procesos «vividos», determinados estructuralmente (y tecnológicamente, según Hagen).

No obstante, incluso la censura de ideas culturales del tipo *bobility* en tanto que absurdos convertidos en armas de clase se podría anclar en la realidad de la sociedad que se está comentando; en otras palabras, incluso si se pudieran rechazar completamente las reservas expresadas hasta ahora, todavía permanecería la duda sobre si quedarían explicados todos los ejemplos del concepto jerárquico de cultura. El ejemplo que hemos tomado como representativo del concepto, la noción griega de cultura, no encaja del todo con el marco de la *bobility*: quizás podría haber merecido esta última rúbrica en su fase preclásica, ἀρετή, en la cual el ideal caballeresco de los guerreros aristocráticos se aproximaba al privilegio hereditario del gobierno; sin embargo, la adecuación es mucho menos válida para el clásico período de una democracia económica y social y una política rousseauniana, a menos, claro está, que estemos preparados para tratar, no sin cierta justicia, a todos los ciudadanos de Atenas como aristócratas de una sociedad de esclavos. Naturalmente, la afirmación del papel representado por el concepto jerárquico en una sociedad muy conflictiva depende del marco estructural de referencia que hayamos elegido. Hasta ahora, no nos hemos tropezado con un solo caso en el que no se pueda hallar un marco que transforme el concepto jerárquico en otra versión de la *bobility*. Empezamos a preguntarnos si el concepto jerárquico se puede liberar de la carga que supone su vinculación de clase. Hemos tratado de optar por la lógica de la estructura social, que aclara el aparente absurdo y la incoherencia lógica de las concepciones jerárquicas de cultura. Pero, aun siendo racional a su manera y lógicamente coherente, ¿se trata de un concepto «desclasado», sin relación con las clases? ¿Puede llegar a serlo?

Idealmente, la respuesta es sí. En 1924, Edward Sapir trató de resucitar el enfoque griego de la cultura al proporcionar una base académica al concepto evaluado a través del sentido común. Su símil de la «cultura genuina» (frente a la «espuria») debía mucho al legado griego de «refinamientos individuales» y «forma ideal»:[25]

> Se puede concebir perfectamente una cultura genuina en cualquier tipo o fase de civilización, en el molde de cualquier genio nacional. [...] Simplemente es inherentemente armoniosa, equilibrada y autosatisfactoria. [...] Es una cultura en la que nada carece de un significado espiritual, y en la que ninguna parte importante del funcionamiento nacional lleva consigo un sentimiento de frustración, de esfuerzo mal dirigido o falto de comprensión.

Se puede percibir fácilmente en el texto de Sapir un sesgo relativista totalmente ausente en Aristóteles; también se puede notar la humilde aceptación de soluciones culturales alternativas, extremo que apenas resultaría comprensible para los contemporáneos de Platón, tan seguros de sí mismos. Con todo, un punto permanece fuera de cualquier discusión: en un sociedad determinada, se puede deducir una, y sólo una, forma ideal que sea al

mismo tiempo la correcta y verdadera (brevemente, la genuina) *physis* del ser humano. Sin duda, el patrón aportado por Sapir para medir esta cultura superior guarda una estrecha semejanza con el ideal aristotélico de la *sophrosyne*, la «moderación» y la «prudencia», pero pertenece claramente a la poderosa corriente de la oposición romántica al *desmedido orgullo* individual predicado por el evangelio de la sociedad industrial. Sólo puede pasar por un fenómeno que ignora las clases, si estamos dispuestos a descartar la poderosa argumentación de numerosos autores a favor del anclaje clasista del romanticismo moderno. Pero, en este caso, a diferencia de lo que ocurría con *bobility*, el compromiso de clase implica desacuerdo, disconformidad. Lejos de ser un instrumento en la preservación del actual sistema de gobierno y de privilegios, la idea jerárquica de cultura transmite una de las múltiples formas posibles del descontento de uno de los muchos grupos sin privilegios y con carencias. Es un ideal combativo, que apunta hacia el cambio y la reforma, ya sea consciente de su franca orientación de futuro, ya parezca apuntar hacia atrás, para gran sorpresa de muchos de sus seguidores.[26] Parece como si la concepción jerárquica de cultura, aunque en cada caso presenta un compromiso de clase, no se orienta necesariamente en función del *establishment*. Es más, algunos pensadores modernos muy influyentes dirían que un ideal cultural genuino no se puede orientar en función del *establishment*. Si Herbert Marcuse hubiese utilizado el concepto de «cultura genuina», con seguridad lo habría aplicado únicamente a los postulados de las clases disconformes. En su opinión,[27]

> la validez histórica de ideas como Libertad, Igualdad, Justicia, Individualidad, reside en que todavía hay que completar su contenido, es decir, en que no se podrían referir a la realidad establecida, que no las valida —y no puede hacerlo— porque se ven negadas por el funcionamiento de las mismas instituciones que supuestamente debían materializar dichas ideas.

Según Marcuse, el destino de los ideales culturales es que retraten la intranquilidad y las ansias de las clases ascendientes o destituidas. En el momento en que se adoptan como dispositivos descriptivos de la realidad social, dejando de suministrar un fulcro independiente para formas sociales alternativas, pierden su fuerza creativa irrevocablemente o de manera temporal, hasta que una nueva clase los vuelve a adoptar como dispositivos críticos.

Da la impresión de que, en la rotación de conflictos, revoluciones e institucionalizaciones de nuevos sistemas, las siempre presentes concepciones jerárquicas de cultura representan un papel importante, aunque variable. Surgen como gritos de guerra de los oprimidos y de los descontentos; habitualmente, acaban como legitimaciones de nuevos *establishments*, al estilo del concepto de *bobility*. A veces (tal como ocurre con el ideal de libertad, que continuamente reaparece en la historia occidental, adoptando cada vez un referente semántico ampliado), reasumen un rol militantemente crítico que se había olvidado durante largo tiempo, pero entonces se reformulan en calidad de componentes parciales de principios más amplios.[28]

Nuestra época se distingue aparentemente por la falta de un concepto jerárquico de cultura comparable al antiguo Καλοκἀγαθία, o al más reciente de la nobleza (o al concepto beréber de *baraka*, comentado por Gellner). Aunque nuestro tiempo está saturado de ideales culturales parcialmente universales y parcialmente jerárquicos y competitivos, y lo está en un grado que quizás no conocieron nuestros antepasados, rechazamos enfáticamente la existencia objetiva (a saber, prehumana) de parámetros culturales. Al menos desde la época de sir Henry Maine, somos capaces y estamos acostumbrados a fundamentar nuestras explicaciones sobre la sociología del conocimiento de esta nueva postura a partir del principio de organización social moderna que se asienta sobre los conceptos de logro y de contrato; cualquier referencia a todo tipo de jerar-

quía preestablecida se enfrentaría a la *Weltanschauung* de una clase que ha elegido el concepto de logro como la principal legitimación de su actividad directriz. Sin embargo, no concedemos la suficiente importancia a la influencia ejercida sobre dicha postura moderna por el creciente estatus social de los intelectuales, que cada vez más se encuentran en una posición que les permite determinar a su manera los criterios y el contenido de las tendencias socializadoras dominantes. Tal como Simmel proclamó proféticamente, el intelecto, la fuerza motriz —real o presunta— del avance de los intelectuales (y, en cualquier caso, el centro de su legitimación de clase), comparte con el dinero la cualidad única de tener a un tiempo múltiples finalidades y múltiples orígenes. Conduce a muchas metas diferentes, socialmente definibles, y titulares o actores sociales de muy diversa ubicación lo pueden usar como instrumento, armado con toda una gama diversa de atractivos originales. Por eso precisamente los individuos para los cuales resultaban inaccesibles las rutas de acceso a los privilegios reguladas tradicionalmente (y, por tanto, más específicas) han mostrado tanta disposición a utilizar el intelecto, así como el dinero, como vehículo de la movilidad social ascendente.

La imparcialidad y la accesibilidad relativas del sedimento materializado del intelecto —conocimiento— tuvo un papel decisivo en la rápida elevación de una nueva, influyente, prestigiosa y pudiente clase de intelectuales. La elevación de esta clase significó inevitablemente un ascenso paralelo de los símbolos que supuestamente la distinguían. Estos símbolos han resultado santificados y sacralizados en tanto que *el* tipo moderno de cultura jerárquica. Enfrentados con el principio de *bobility* (por definición, el conocimiento es algo que se debe adquirir, alcanzar, acumular mediante el propio esfuerzo, es decir, *aprender*), no se pueden definir a la manera de la ἀρετή, nobleza de espíritu. Con la excepción de unos pocos genios solitarios, el poseedor del conocimiento no exhibe otra marca

distintiva que ese mismo conocimiento. Como resultado, la manera de hablar y pensar la versión moderna del ideal de cultura jerárquica disimula la forma de funcionamiento de dicho ideal en la realidad social. No sólo sustituimos el «tipo adecuado de familia» por el «tipo adecuado de escuela», olvidando el papel que representa la «familia adecuada» en tanto que «adecuada guardiana de la escuela» (o tal vez, lo que olvidamos sea ese mismo rol de guardián al conferir a la escuela el adjetivo de adecuada); también creemos que las personas se convierten en miembros de comunidades institucionalizadas de poseedores de conocimiento porque son estudiosos cultivados por méritos propios, aunque, en la práctica, asumimos que X es un estudioso cultivado cuando se nos dice que es un miembro de la mencionada comunidad. Además, observamos meticulosamente un complicado procedimiento de aprendizaje, cuya función real consiste en canalizar las decisiones de las comunidades institucionalizadas sobre quiénes merecen pasar a formar parte de ellas. No parece que sea un accidente histórico el hecho de que las prerrogativas gremiales —acompañadas por intrincados ritos de paso e iniciación, un artificio diseñado originalmente para distinguir la sociedad aristocrática, corporativa— se mantuvieran intactas e indestructibles precisamente en la esfera que proporciona el núcleo del ideal moderno de la cultura jerárquica, mientras que prácticamente se borraban de cualquier otro campo social. Hemos recorrido un largo camino desde la solitaria batalla de Francis Bacon por la legitimación de los valores científicos. Junto a las brillantes carreras académicas y eruditas como ideal cultural, cada vez resulta más fácil definir a los estudiosos (que, en pos de dicho nuevo ideal, llevan a cabo la misma función que los poseedores de la cualidad de Καλόζ asumían en tiempos de Aristóteles) como los empleados de organizaciones dedicadas al estudio.

A la luz de nuestra argumentación, la *bobility* de Gellner, lejos de constituir un concepto absurdo e ilógico, utilizada con

fines de clase, parece haber desbordado su aplicación exclusiva a la sociedad aristocrática. No se aplica a muchos ideales culturales, y a ninguno en su fase disidente y militante; sin embargo, es muy probable que la *bobilización* sea el ineludible destino último de todas los ideales jerárquicos de cultura históricamente conocidos que acaban por triunfar.

LA CULTURA COMO CONCEPTO DIFERENCIAL

En su segunda acepción, la palabra «cultura» se emplea para dar cuenta de diferencias aparentes entre comunidades de gentes (temporal, ecológica o socialmente discriminables, diferenciables). Esta utilización ubica el concepto diferencial de cultura entre numerosos «conceptos residuales», ideados frecuentemente en el ámbito de las ciencias sociales para explicar el sedimento de idiosincrasias desviadas que no resultan explicables a través de aquellas regularidades juzgadas como universales y omnipotentes (comparte, pues, la función con las ideas, la tradición, la experiencia vital, etc.).

Los apuntes anteriores se refieren plenamente (quizás únicamente) a la aplicación moderna de la concepción diferencial, aunque la concepción misma no sea del todo desconocida entre los antiguos. Los griegos se encontraron con «otros pueblos» y eran conmovedoramente conscientes de su propio carácter distintivo. En realidad, desarrollaron una inclinación única a registrar conscientemente las desconcertantes diferencias de hábitos que otros pueblos manifestaban respecto a los que les eran propios. Además, veían precisamente estas distinciones como curiosas desviaciones del patrón normal: clarividentes descripciones de Herodoto de los habitantes del Cáucaso, de los egipcios, de los escitas, de los babilonios o de otros muchos «extraños» se construyen sobre oraciones que muchas veces se inician con la frases «ellos no» o «al revés que nosotros».[29] El mundo de los griegos se dividía nítidamente entre el núcleo heleno y una especie de funda uniformemente bárbara. Filosóficamente, la reconciliación entre las premisas de los parámetros preformados de la verdad, la belleza y la justicia moral, por un lado, y la variabilidad de estilos de vida aceptados por pueblos diversos, por el otro, debió de producir obstáculos insuperables. No obstante, parece que los griegos nunca llegaron a abordar la cuestión desde un punto de vista teorético: clasificar indiscriminadamente las diferencias explícitas como curiosidades foráneas se puede contemplar como una forma de rodear el problema más que de intentar solucionarlo.

Probablemente, lo que evitó que los pensadores griegos utilizasen la palabra «cultura» en plural, al margen del contenido que le atribuyesen, fue su postulado incuestionable sobre la naturaleza básicamente innata de los modos de vida, lo que concedía un papel menor a los procesos educativos. El educador era como una comadrona que facilitaba el parto, la aparición de un producto, no su creación. Fueran las que fuesen sus virtudes, el inconformismo y el rechazo de las situaciones establecidas no se encontraban entre ellas. Probablemente se podría interpretar esta aceptación asumida de la unidad armoniosa entre el proceso activo de crecimiento o perfeccionamiento individual y la existencia de parámetros supuestamente inmutables e imposibles de manipular como una reflexión filosófica nacida en el seno de una comunidad culturalmente uniforme y estrechamente entrelazada. Sin embargo, y a pesar de que se detesten esta clase de burdas explicaciones sociológicas, parece haber una base sólida sobre la que defender el rol epistemológicamente restrictivo de una integración social muy desarrollada. Toparse con diferencias culturales no quiere decir forzosamente que se perciban como tales; y percibirlas no implica conferir automáticamente un estatus existencial equivalente a los diversos estilos de vida contradictorios.[30] La idea de la relatividad de los parámetros culturales sólo se concibió

históricamente cuando la floreciente estructura social moderna ya había socavado la anterior unidad entre individuo y comunidad.

El legado de una visión jerárquica y absoluta de la cultura por parte de los griegos continuaba cautivando las mentes europeas aun después de que Locke, en 1690, redactase la lista completa de ingredientes intelectuales exigidos por la concepción diferencial. En 1750, Turgot, en sintonía con el *ambiente* intelectual dominante, trató de escapar del *impasse* filosófico suministrando un valor universal a la concepción jerárquica de cultura (explícitamente a escala humana): «Las disposiciones primitivas son igualmente activas entre los pueblos bárbaros y los civilizados. [...] Las oportunidades de recibir educación, así como otras circunstancias, o bien las desarrollan o bien las dejan enterradas en la oscuridad».[31] Pero, para aquel entonces, la revolución de Locke ya estaba en marcha. Ya se había formulado la pregunta devastadora: «¿Dónde está esta verdad práctica que se revive universalmente sin dudas ni preguntas, tal como ocurriría si fuese innata?».[32] La llave mágica del «gabinete vacío» había abierto los hasta entonces irrompibles grilletes.

Es cierto que Locke extrajo sus principales argumentos contra las ideas innatas de datos etnográficos, por escasos y erróneos que fueran en aquella época. Pero sería ingenuo creer que las conclusiones de Locke se hallaban intrínsecamente en la diversidad misma del género humano, esperando la apropiada mente inquisitiva que las expondría a la vista y aceptación de todo el mundo. Los diferentes conceptos de cultura, como otros muchos conceptos, son marcos intelectuales impuestos sobre el cuerpo de experiencias humanas registradas y acumuladas. Son aspectos de la práctica social humana; como en otras totalidades sistémicas, su cohesión global no tiene por qué perderse cuando alguno de sus fragmentos se separa. De hecho, los conceptos se enclaustran en la totalidad de la práctica humana, pero no siempre se vinculan íntimamente a aquellos elementos de la experiencia a los cuales se adscriben semánticamente. A menudo, su asociación con sus referentes semánticos registra y encierra cierta arbitrariedad humana activa, aunque genéticamente suelen arraigar profundamente, y no tan arbitrariamente, en la organización históricamente determinada de la propia condición humana, la parte más sentida y vivida de la existencia humana. Naturalmente, las relaciones son mucho más complicadas de lo que hemos podido resumir: cualquier elemento puede provocar muchas retroalimentaciones y efectos de tipo contragolpe sobre la totalidad de la práctica. Con seguridad, volveremos sobre este tema en su momento; nos hemos acercado a él a estas alturas únicamente para explicar por qué nos inclinamos a rastrear la explicación del descubrimiento de Locke en los cambios estructurales que había experimentado la sociedad inglesa del siglo XVII, en lugar de hacerlo en las exploraciones de nuevos continentes, protagonizadas por poco convencionales comerciantes, santos y piratas. Los estilos alternativos de vida tenían que ganar un estatus legítimo en el interior de una comunidad unificada por una única fuente de legitimidad para hacer posible la abrogación de un sistema social absoluto y sin rivales, con su imagen sagrada y sus parámetros absolutos de moralidad, belleza y decencia.

Desde el momento en que el concepto diferencial de cultura surgió de las cenizas de su predecesor, absoluto y jerárquico, se vio impelido por varias premisas tácitas (y, a veces, expresas) que iban a continuar siendo sus inseparables atributos durante toda su historia.

1. Con diferencia, la premisa más importante e influyente es la creencia de Locke, que, reformulada en una versión más moderada, nos dice que los seres humanos no están totalmente determinados por su genotipo; por rico que sea el equipamiento innato del ser humano, no deja en absoluto preparados a los humanos para el modo de vida que les es característico. Se de-

ben ligar muchos cabos sueltos, de muchas maneras distintas; y los determinantes naturales no favorecen por sí mismos ninguno de los modos finalmente elegidos. Lo único que estipulan los determinantes naturales es que hay que hacer alguna elección para dotar al *Homo sapiens in potentia* con las características del *Homo sapiens in actu*; en realidad, si se reduce a sus aspectos biológicos y somáticos, un ser humano en potencia permanece incompleto, truncado, monstruosamente infantil. Hace bien poco, Clifford Geertz, una de las mentes más capaces y penetrantes entre los antropólogos vivos, nos invitaba a mirar las culturas[33]

> [...] cada vez menos a partir de la manera como constriñen la naturaleza humana y cada vez más a partir de la manera como la actualizan, para bien o para mal. [...] El hombre es el único animal viviente que necesita diseños [culturales] ya que es el único animal viviente cuya historia evolutiva ha sido tal que [dichos diseños culturales] han moldeado significativamente su ser físico y, por lo tanto, le han servido de base irrevocable.

En el razonamiento bien informado que precedía a la conclusión anterior, Geertz invitaba a la visión moderna de la prehistoria biológica humana a construir un fundamento reforzado siguiendo la famosa profesión de fe según la cual «las bases biológicas del comportamiento cultural del género humano son en su mayoría irrelevantes», mientras que «los factores históricos son dinámicos»,[34] una perspectiva que prácticamente no admitía desafío alguno desde que se había convertido en la marca de identidad de los diferencialistas culturales.

2. De la aceptación de la incompletitud básica del ser humano considerado desde sus capacidades puramente biológicas, se sigue inmediatamente la segunda premisa del concepto diferencial de cultura: que varias formas socioculturales, incluso siendo mutuamente excluyentes, pueden corresponder a una

sola serie de condiciones no sociales (biológicas, derivadas del medio natural, ecológicas). Recordemos de nuevo la celebrada alegoría de Ruth Benedict:[35]

> El patrón cultural de cualquier civilización hace uso de cierto segmento del gran arco de las motivaciones y propósitos humanos, tal como hemos visto, en un capítulo anterior, que cualquier cultura hace uso de una selección de técnicas materiales y de rasgos culturales. El gran arco sobre el que se distribuyen todas las conductas humanas posibles es demasiado inmenso y demasiado contradictorio para que una sola cultura utilice siquiera una parte considerable. La selección es el primer requisito [en la construcción cultural]. Sin selección, ninguna cultura puede ser inteligible, y las intenciones que selecciona y hace suyas constituyen una cuestión mucho más importante que el detalle tecnológico particular o la formalidad matrimonial que también se selecciona de manera similar.

Se ha vuelto a reiterar la antigua dualidad aristotélica de la forma activa, moldeadora (*telos*, espíritu), y la sustancia pasiva, moldeada (materia, cuerpo), aunque con un disfraz actualizado. «Los factores culturales activos operan sobre los relativamente estáticos materiales de la raza y el medio físico», afirma categóricamente C. Daryll Forde.[36] La cultura es la actividad energética humana dispuesta sobre la naturaleza inmóvil. El mismo motivo se repite asiduamente siempre que suena la tonada de la cultura diferencial, por mucho que puedan variar los arreglos concretos de la melodía. Recientemente, una actitud más cauta ha reemplazado el voluntarismo más bien extremo y embarazoso de Benedict, que asignaba una libertad casi ilimitada a elecciones puramente culturales. Leslie A. White, aunque pretendía ordenar las culturas conocidas en una sola secuencia evolutiva (un procedimiento tradicionalmente asociado con un rechazo más bien inequívoco del relativismo), continuaba insistiendo en que la cultura era un «*continuum*

temporal y extrasomático de cosas y acontecimientos *que dependen de la simbolización*».[37] Pero el suyo no es el enfoque que domina hoy en día. Otro neoevolucionista, Julian H. Steward, se halla probablemente más cerca de la actitud moderna cuando concluye que[38]

> [...] si se pueden aislar las instituciones más importantes de la cultura de su escenario único a fin de tipificarla, clasificarla y relacionarla con antecedentes recurrentes o con correlatos funcionales, se sigue que es posible considerar las instituciones en cuestión como básicas o constantes, mientras que los rasgos que les prestan su carácter único son variables o secundarios.

Y lo que es más importante, escritores recientes rehúyen considerar la obstinada diversidad de las culturas como un «hecho en bruto» y no problemático, un hecho del que se tiene que dar cuenta, pero que apenas se puede referir a una capa «más profunda» de la realidad empírica. Por el contrario, tratan la resistencia de las «culturas» a amalgamarse y su tendencia a retener sus caracteres distintivos como un problema que hay que explicar. Cada vez más conscientes de la unidad básica de la especie humana, asumen tácitamente que, si la gente no sucumbe a una serie de parámetros unificados, debe haber ciertos factores operando que evitan que lo hagan, y dichos factores se deberían señalar y analizar debidamente.[39] Marshall D. Sahlins, un antropólogo con una notable capacidad de síntesis, destaca, entre «los dispositivos que aíslan a los pueblos frente a alternativas culturales», las «ideas cargadas negativamente acerca de las condiciones y costumbres de las sociedades vecinas». Esta ideología etnocéntrica es en gran medida responsable del carácter «conservador y de la actitud defensiva ante el mundo» de las «culturas maduras, adaptadas y especializadas».[40] Una vez que se ha efectuado la elección, la cultura resultante actúa como el principal estorbo para la aceptación de las elecciones de otras gentes; la diversidad empírica de las culturas no implica necesariamente ni una relatividad inmanente de los parámetros y principios culturales, ni tampoco la imposibilidad de concebir una escala universal de la superioridad relativa de dichos parámetros y principios, una creencia que ayuda a limar las torpezas más conspicuas del relativismo cultural extremo, que ha perdido su respetabilidad.

3. Es obvio que la concepción diferencial de cultura resulta lógicamente incompatible con la noción de universales culturales (lo que no quiere decir que no se puedan hacer esfuerzos para localizar dichos universales sin extraer conclusiones lógicas y sin repudiar el paradigma diferencial; en realidad, se han hecho repetidamente, tal como veremos más tarde). Emplear la palabra «cultura» con un artículo indefinido sólo tiene sentido si ese uso se apoya en la premisa implícita de que nada universal puede ser un fenómeno cultural. Es cierto que aparecen numerosos rasgos universales en los sistemas sociales y culturales, pero, por definición, no pertenecen al campo denotado por el vocablo «cultura». Desafortunadamente, este tipo de conciencia lógica se pone pocas veces de manifiesto. Muchos antropólogos se toman enormes molestias para «probar» que las presuntas similaridades culturales no son culturales en absoluto, que sería mejor referirse a ellas como fenómenos psicobiológicos y protoculturales. En este sentido, la lucidez desplegada por David Kaplan permanece como una rareza en la literatura antropológica. Kaplan *define* la cultura como algo que «no parece explicable apelando a rasgos genéticos y psíquicos panhumanos».[41] Lo que fue desde el comienzo una opción partidista por uno de los significados vigentes de la palabra se ha presentado insistentemente como una aserción descriptiva, empírica, aunque la decisión definitoria previa determine el modo de selección e interpretación de los datos empíricos (recogidos por uno mismo o por otros). Así, Sapir replicó irritado, aunque seguro de sí, a la mención de Lowie sobre los «universales de la

mente humana» (1920) diciendo que se podía demostrar que cualquier rasgo social ampliamente extendido «no era [la] respuesta psicológica inmediata y universal que obtendríamos, sino un fenómeno único y local que se ha propagado gradualmente por un área sin soluciones de continuidad mediante préstamos culturales».[42] El difusionismo era un complemento insoslayable de un diferencialismo coherente. Si, siguiendo a Clyde Kluckhohn, por ejemplo, definimos cultura como «*una manera* de pensar, sentir, creer», como el «conocimiento del *grupo* almacenado [...] para usos futuros»,[43] asumimos que la probabilidad de que varias culturas sean capaces de llegar por sí mismas a una solución idéntica es tan remota como la de que, entre varias comunidades reproductoras separadas, las mismas mutaciones aparezcan simultáneamente, evolucionando en tendencias genéticas paralelas. En consecuencia, la hipótesis del difusionismo se convierte automáticamente en la explicación más plausible de la similitud cultural.

David Aberle defendió convincentemente que el estructuralismo lingüístico temprano (es decir, en la forma que tomó en el momento álgido del triunfo póstumo de Ferdinand de Saussure) había sido la principal inspiración del diferencialismo cultural. La fácil analogía entre lengua y cultura (ambos fenómenos factores constituyentes de sus respectivas *comunidades*) parecía haber reforzado enormemente la posición de los científicos sociales que ponen en primer plano la función diferenciadora de las culturas. Entre numerosos paralelismos apuntados por Aberle, dos se revelan particularmente importantes en el presente contexto: como la lengua, la cultura «es selectiva», y cada cultura en concreto posee «una configuración única. No hay categorías generales para el análisis».[44] Una vez más, lo que primero había sido un postulado metodológico (de un enorme valor heurístico, sin duda) se reencarnó en un análogo cultural bajo el atuendo de una afirmación pseudodescriptiva.

4. Naturalmente, el otro lado de la moneda es el rechazo enfático de la universalidad cultural. La única idea de universalidad compatible con la concepción diferencialista de cultura es la presencia de alguna clase de cultura propia de la especie humana (tal como ocurre exactamente con el lenguaje de Saussure). Pero semejante aseveración se refiere a un rasgo universal de los seres humanos, más que a una cultura en sí misma.

Hay una aparente contradicción entre nuestra generalización y los bien conocidos intentos de los culturologistas diferenciales para elaborar precisamente inventarios de «universales culturales». Marvin Harris rastrea esta búsqueda de «universales» hasta el siglo XVIII, cuando el término no se utilizaba y cuando los etnógrafos no se rompían la cabeza con la naturaleza de sus categorías descriptivas, apuntando, simple y puramente, a la ordenación del campo caótico de los datos, y tratando de introducir algo de disciplina en sus colecciones. Joseph Lafitau (1724) organizó sus hallazgos bajo las rúbricas de religión, gobierno político, matrimonio y educación, ocupaciones de los hombres, ocupaciones de las mujeres, guerra, comercio, juegos, muerte y entierro, enfermedad y medicina, y lenguaje. J. N. Demeunier (1776) modificó y extendió la lista, haciendo sitio para elementos tan refinados como los parámetros de belleza o desfiguración corporal.[45] Pero hasta Clark Wissler, los autores no asumieron que dichos inventarios pretendían descubrir universales en vez de limitarse a describir simplemente los distintos elementos que buscaban. En 1923, Wissler promovió esas etiquetas sin pretensiones al impresionante rango de «patrones culturales universales»,[46] al tiempo que reducía su número hasta ocho: habla, hábitos materiales, arte, ciencia y religión, familia y sistema social, propiedad, gobierno y guerra. Con George P. Murdock, la lista volvió a crecer hasta disponerse en una enorme serie de entradas ordenadas alfabéticamente, que comprendía, entre muchas otras, cortejo, escatología, gestos, peinados, chistes, horas de comer, costumbres durante el embara-

zo o concepciones del alma.[47] Los autores permanecían curiosamente ciegos ante el hecho de que las supuestas generalizaciones no informaban más que del tipo de preguntas que hacían los investigadores sobre el terreno, modeladas a su vez *a priori* por el hábito aprendido de escindir el universo en fenómenos discretos.

Raramente se hacía explícito el procedimiento genuino, a través del cual se llegaba a los universales del tipo comentado. Uno de esos raros casos configura la afirmación programática de E. E. Evans-Pritchard (1962) según la cual la tarea del antropólogo consiste en entender las características declaradas, significantes, de una cultura, desvelando su forma subyacente última, y comparar a continuación «las estructuras sociales que su análisis ha revelado en una amplia gama de sociedades».[48] Por lo tanto, la comparación es el centro de todo el método. De hecho, los llamados universales sólo son similitudes puestas en relieve por el proceso de comparar entidades culturales separadas.

Pero, ¡ay!, no es probable que la comparación en sí misma, por abundante que sea, nos acerque más al descubrimiento de algo que realmente podamos llamar «universales» sin violar las reglas aceptadas por la lógica científica. Y esto no se debe únicamente a las bien sabidas deficiencias intrínsecas del pensamiento inductivo. El verdadero problema con el mecanismo propuesto por Evans-Pritchard radica en la imposibilidad de especificar criterios incontrovertibles y universalmente válidos para elegir el marco de comparación y subsiguiente clasificación de las culturas, «uno y sólo uno». La elección se ve inevitablemente sesgada por la primera fase de todo el procedimiento, por la lógica del propio escenario etnográfico local del antropólogo, presuntamente inherente aunque frecuentemente importada. Si un estudiante de la cultura desea trascender el embarazoso provincianismo de las contingencias locales, siguiendo el consejo de Radcliffe-Brown,[49] elegirá comparar culturas vistas a través del prisma de las categorías del sentido común, como economía, política, parentesco, etc. Si tiene éxito, se verá recompensado por otra serie de tipos clasificatorios. El brillo farsante de la exactitud empírica será el único disfraz que oculte su arbitrariedad. De todas formas, no hay grado de precisión empírica que pueda evitar que su creación sea descartada y sustituida por otra clasificación basada en el sentido común, de nuevo sin necesitar argumentos concluyentes, sin ir aparentemente ni a mejor ni a peor.

La inexorable falta de conclusiones claras de las aventuras clasificatorias, y la consecuentemente escasa carga de información que se le les asocia, constituyen el blanco principal de la crítica devastadora de Edmund Leach. Y no es que Leach dude del valor cognitivo o de las posibles aplicaciones de las clasificaciones comparativas; a lo que pone reparos es a sustituir dichas taxonomías por generalizaciones universalizadoras y a la ilusión que quiere que, una vez producidas las clasificaciones, el problema de los universales culturales quede solucionado. La opinión de Leach es la siguiente:[50]

> Tanto la comparación como la generalización son formas de actividad científica, pero diferentes. La comparación es una cuestión semejante a la colección de mariposas, a la clasificación, a la disposición ordenada de cosas de acuerdo con sus tipos y subtipos. [...] Radcliffe-Brown se preocupaba en distinguir relojes de pulsera de sus homólogos de pared, mientras que Malinowski se interesaba en los atributos generales de la relojería. Pero *ambos* maestros tomaban como punto de partida la idea de que una cultura o una sociedad es un conjunto empírico compuesto de un número limitado de partes fácilmente identificables y que, cuando comparamos dos sociedades, nuestro objetivo es ver si las mismas partes se presentan en ambos casos. Este enfoque es apropiado para un zoólogo, un botánico o un mecánico.

Leach cree que la antropología no se debería aproximar a ninguno de esos campos y que, para poder encontrar su propio

método, se debería volver hacia las matemáticas. Ingeniero de formación, el conocimiento de Leach de las matemáticas es demasiado íntimo para reducirlas a la cuantificación y la aritmética, tal como han hecho muchos atónitos prosélitos. Su polémica intervención no gira alrededor de una divisoria entre la exactitud y la precisión de las fórmulas cuantificables y la falta de fiabilidad y la vaguedad de las humanidades. Está presto a conceder que la clasificatoria, lo más fina posible, es tan precisa y tan empíricamente fiable como se quiera. Lo que busca Leach es algo mucho más ambicioso, algo que las matemáticas encarnan de forma genuina a los ojos de los versados en sus fundamentos: siguiendo la receta cartesiana, desea penetrar en el reino de lo necesario, lo invariable, lo seguro. No le interesan las correcciones a guisa de remiendos de una multitud de falacias individuales, actividad que conforma básicamente la estrategia analítica adecuada. Lo que pretende es transplantar toda la cuestión de los universales culturales desde el teatro de la contingencia, de la accidentalidad y de la temporalidad al suelo de los principios invariables al que verdaderamente pertenece. Pero éste es otro problema al que responderemos a su debido tiempo.

5. Tras privarse del genérico marco de referencia analítico de los universales, los usuarios de la concepción diferencial deben forzarse al máximo y echar mano de todos sus recursos para construir un nuevo marco indirecto donde enganchar y disponer sus hallazgos. La modestia inicial de Franz Boas, que urgía a sus seguidores para que se concentrasen en los rasgos de cada cultura individual considerada por separado, no tardó en verse derrotada por el crecimiento logarítmico del ritmo de recolección de datos. Para explicar los hechos recogidos y acumulados a una velocidad enorme, y para examinar el flujo futuro de los *bits* de realidad registrados y tallados hasta constituir esos «hechos», resultaba imprescindible construir un modelo sistemático en el cual se les pudiera acomodar con seguridad, adecuadamente, y a la vez hacerlos inteligibles. El mismo Boas admitió finalmente la importancia de esta tarea, aunque tal vez lo hizo demasiado tarde. Sus discípulos ya habían respondido más rápidamente. De manera bastante natural, la primera puerta a la que llamaron pidiendo ayuda fue a la de los propios «nativos», los miembros de las comunidades culturales investigadas.

Al principio, esta búsqueda no fue mucho más lejos de la estipulación weberiana de «comprensión intelectual». Leal a su formación filosófica alemana, saturada de *Weltanschauung* y *Volksgeist* («cosmovisión» y «espíritu de los pueblos»), Bronislaw Malinowski fue de los primeros en formular la tarea del etnógrafo como «el hecho de captar el punto de vista nativo, su relación con la vida», percibiendo «*su* visión de *su* mundo».[51] Malinowski no pretendía simplemente llamar la atención de sus colegas hacia uno de los muchos capítulos rutinarios de cualquier informe etnográfico estándar. Las ideas nativas eran no sólo una de tantas curiosidades que se debían investigar y describir, sino también la pista clave para extraer el significado real de todo aquello que el etnógrafo veía y percibía sobre el terreno. El sentido que Malinowski confería a su formulación programática se entiende mejor a la luz de las neokantianas «presuposiciones absolutas» de la escuela filosófica de Baden, muy a la moda y muy influyente durante los años de formación de la postura epistemológica malinowskiana. Wilhelm Dilthey glosa de forma sucinta las ideas fundamentales de la escuela en sus prescripciones metodológicas:[52]

> La relación fundamental sobre la que reposa el proceso de comprensión elemental es la de la expresión respecto a lo que expresa. [...] La comprensión intelectual tiende a articular contenidos mentales, lo que se convierte en su meta. [...] Por regla general, la expresión de la vida que capta el individuo no es simplemente una expresión aislada, sino que está llena de un cono-

cimiento sobre lo que se posee en común y sobre la relación con el contenido mental.

Si se quiere extrapolar este enfoque a la tarea del etnógrafo, se sigue que se pueden evaluar y entender apropiadamente los datos dispares recogidos sobre el terreno siempre que se refieran a sus «contenidos mentales», a las ideas que desean expresar sus autores a través de los artefactos estudiados. «Una cultura» es, en primer lugar, un comunidad espiritual, una comunidad de significados compartidos.

A pesar de poseer unos antecedentes filosóficos similares, la conversión de Franz Boas se revistió de galas intelectuales mucho menos metafísicas, tal vez porque se dio en una época tardía, tras la prolongada exposición de la mente de Boas al clima intelectual norteamericano, más bien secular y mundano. Como Malinowski, Boas vio en «la relación del individuo con su cultura» «las fuentes de una verdadera interpretación del comportamiento humano». Pero en vez de recurrir a categorías tan elusivas como los «valores» o la «cosmovisión» (nunca empleados coherentemente tampoco por Malinowski, que, en este tema, hacía caso omiso de sus propios postulados), Boas se acercó a la psicología social de los años veinte, conductista y pedestre: «Parece un esfuerzo vano buscar las leyes sociológicas sin tener en cuenta lo que se debería llamar psicología social, es decir, la reacción del individuo a la cultura».[53] Fueran las que fuesen las relaciones entre la práctica del trabajo de campo de ambos autores, las estrategias analíticas de Boas y Malinowski se situaban en los polos extremos del espectro filosófico. Malinowski ve la cohesión intrínseca de «una cultura» en el proyecto de significación que los «nativos» imponen sobre su conducta culturalmente estandarizada, al mismo tiempo que lo expresan a través de ella; los seres humanos que estudia se deben entender predominantemente como sujetos. Boas centra la cuestión en el reino de los patrones de conducta. Para

empezar, sus «nativos» son objetos de cultura, formados y reactivos. En un principio, los seguidores de Boas que integraban la escuela de cultura y personalidad se encontraban más cerca del *Volksgeist* de Malinowski que de los devaneos de Boas con el conductismo. En su influyente ensayo sobre el concepto de cultura, Clyde Kluckhohn definía «una cultura» relacionándola con «definiciones de la situación», compartidas e históricamente creadas, más que con los «modos de vida» distintivos que conforman sus manifestaciones.[54] Alfred L. Kroeber parecía conceder una significación teórica capital a la noción del «*ethos* cultural», la cualidad total de una cultura, definida como «el sistema de ideas y valores que domina la cultura y que, en consecuencia, tiende a controlar el tipo de conducta de sus miembros».[55] Probablemente, la aproximación reciente más cercana a la versión kroeberiana de *Volksgesicht* («historia de los pueblos») se encuentre en el concepto de «estilo» postulado por Meyer Schapiro. Este autor recurre a la idea de estilo para denominar a la manifestación de la cultura como un todo, al signo visible de su unidad. El estilo refleja o proyecta la «forma interior» de un pensamiento y de un sentimiento colectivo.[56] Se pueden hallar muchos antecedentes de la actitud comentada, antecedentes que se remontan mucho más allá de Dilthey o Windelband hasta engranarse profundamente con el sentido común popular del período precientífico. Margaret T. Hogden hace abundantes referencia a ellos en su encantador estudio sobre las ideas antropológicas durante los siglos XVI y XVII.[57] De hecho, el hábito de definir «naciones» distintas a través de sus «vicios, deficiencias, virtudes y características honestas», es decir, a través de su *ethos* o *estilo* nos llevaría hasta la plena Edad Media.

En la fase más madura de su historia, la escuela de cultura y personalidad se acomodó al vínculo bidireccional que las teorías freudianas establecían entre la civilización y la psicología humana, para barrer los torpes dilemas y las subsiguientes in-

coherencias que habían caracterizado su anterior teorización. Incorporado el paradigma psicoanalítico de la experiencia temprana como simultáneamente determinada por la cultura y determinante de ésta, la escuela pudo deshacerse de la embarazosa disyuntiva entre la metafísica alemana y el conductismo norteamericano. Los teóricos de la cultura y la personalidad habían encontrado por fin el eslabón perdido. El hecho de que se alojase en el inconsciente parecía proporcionar la ansiada prueba sobre la verosimilitud de la hipótesis central de la escuela, que le daba nombre. Parecía haberse establecido firmemente la relación entre la cultura y la personalidad. Ralph Linton expresaba adecuadamente el nuevo espíritu de la escuela en su prólogo al tratado de Kardiner y otros:[58]

> El tipo de personalidad básica de cualquier sociedad es aquella configuración de la personalidad que es compartida por el grueso de los miembros de dicha sociedad a resultas de experiencias anteriores que tienen en común. No se corresponde con la personalidad global del individuo, sino más bien con los sistemas proyectivos o, en una fraseología diferente, con los sistemas de actitudes de valores que son básicos para configurar la personalidad individual. Así pues, el mismo tipo de personalidad fundamental se puede reflejar en formas de conducta diferentes y entrar en muchas configuraciones de personalidad total igualmente diversas.

Teorética y empíricamente (como en el caso de la demonización que la educación japonesa haría de los usos del aseo, según Ruth Benedict, o la mórbida preocupación de Gorer y Rickman por los hábitos rusos relacionados con los pañales), la «configuración de la personalidad» o el «tipo» se convirtieron finalmente en los términos alternativos para «patrón cultural» o «*ethos*». La escuela ha sido bastante coherente durante toda su historia: de hecho, la semántica final estaba prefigurada en elecciones conceptuales anteriores, que, desde el comienzo,

disponían a la escuela para la búsqueda de una teoría psicológica adecuada, similar a la freudiana, y hacían un imperativo de su matrimonio con ella. Es decir, la evolución posterior de la escuela se encontraba *in potentia* en la afirmación que Ruth Benedict había hecho en 1932: «Las culturas son psicologías individuales agrandadas al ser proyectadas sobre la pantalla, hasta adquirir proporciones gigantescas y [existir durante] un largo período de tiempo».[59]

La construcción teórica siempre empieza con el recorte por parte del estudioso de un fragmento de la realidad perceptible, para dotarse de una «caja negra» de su elección. La selección de la caja negra determina indirectamente las variables que constituirán los *inputs* y *outputs*, las entradas y salidas, del fenómeno estudiado. Sólo que continúan expuestas a la evaluación empírica y requieren ser registradas. El teorizador acaba finalmente con dos series de datos sobre su mesa de trabajo. Su tarea consiste en construir un modelo que explica las relaciones descubiertas entre *inputs* y *outputs* o, en otras palabras, describir los *outputs* como funciones de los *inputs* (en el sentido matemático del vocablo «función», no en el biológico o en el sociológico). La afiliación íntima, la identidad, de hecho, entre cultura y personalidad no fue un «descubrimiento» de la escuela en cuestión, sino que estaba predeterminada en la decisión inicial de la escuela de seleccionar la caja negra de los psicólogos como marco de partida para su propia construcción teórica: el espacio experimentalmente inaccesible entre los estímulos externos y las respuestas manifiestas a dichos estímulos, proyectadas hacia el exterior. Exactamente igual que hacen los psicólogos, la escuela de cultura y personalidad intenta llenar el contenido desconocido de este espacio con las hipotéticas «variables que allí intervienen» y que, a su vez, delinean futuras estrategias de investigación y conceptos teóricos centrales. Resumiendo, lo que se presentaba erróneamente como conclusiones empíricas era en realidad una decisión implicada

a priori en la selección de patrones de conducta dispares como la materia de estudio de la investigación culturológica, un resultado directo y, sin duda, inevitable de optar por una concepción diferencial de la cultura.

Naturalmente, el vacío entre *inputs* y *outputs* se puede colmar con modelos teóricos diversos, tal como de hecho ha sucedido durante las últimas décadas. Se puede encontrar toda una gama de modelos, desde las agonías formativas del «ello» en el embrión —el *id* de los psicólogos, los impulsos instintivos heredados que forman parte del inconsciente—, hasta el conocimiento consciente —estructurador de la cognición— de los miembros adultos de la comunidad (objeto de la «etnociencia», llamada últimamente «etnometodología»). Aun así, todos estos modelos, al margen de su diversidad, se pueden, y se deberían, clasificar en la misma categoría, ya que son soluciones alternativas a la misma cuestión determinada por la decisión compartida sobre la ubicación de la «caja negra» de la cultura. Esta decisión constituye el paradigma común a todos los enfoques fundados sobre la concepción diferencial de la cultura, sean cuales sean sus controversias y animosidades, latentes o manifiestas. Aunque probablemente Ward Goodenough no se consideraría representante del mismo tipo de antropología que la que tuvo durante muchos años su portavoz reconocido en Robert Redfield, sus recomendaciones a los colegas —dos brotes de una misma raíz paradigmática— presentan impactantes similitudes y ofrecen un testimonio elocuente del rol crucial de las opciones conceptuales. Así, Redfield recuerda a sus lectores:[60]

> [...] al intentar describir una pequeña comunidad en términos de cosmovisión, el investigador externo no da a conocer sus sugerencias para sistematizar el conjunto hasta que ha oído a los nativos. El investigador externo espera. Escucha para oír si uno o más nativos han concebido por sí mismos un orden de conjunto. Lo que el estudioso escucha es *su* orden, *sus* categorías, *su* énfasis sobre unas partes en lugar de otras. Cada cosmovisión está hecha del material de la filosofía, de la naturaleza de todas las cosas y de sus interrelaciones, y la ordenación de dicha materia por parte del filósofo nativo es lo que nosotros, los investigadores externos, escuchamos.

Y, aunque empleando una terminología diferente, Goodenough reitera las mismas ideas al unísono con Redfield:[61]

> La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que se ha de saber o creer para operar de una manera que resulte aceptable para sus miembros. [...] Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos para percibirlas, relacionarlas y, además, interpretarlas. [...] Luego, la descripción etnográfica exige métodos para procesar los fenómenos observados tales que nos posibiliten la construcción por inducción de una teoría de cómo nuestros informantes han organizado esos mismos fenómenos.

Parece que la concepción diferencial de cultura va unida ineludiblemente a la aceptación de la cohesión intrínseca de cada una de las unidades culturales ancladas «allí», ya sea ese allí el subconsciente que suministra las personalidades humanas o las formas típicas de la cartografía cognitiva que se inculca en las mentes de los miembros de la cultura en cuestión. Hasta ahora, el intento más explícito de transformar esa premisa tácita en un principio metodológico elaborado se ha expresado a través de la oposición de los enfoques *emic* y *etic*, la versión modernizada del consagrado dilema alemán proyectado en diversos pares opuestos: *Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura), *Erklärung und Verstehung* (explicación o declaración frente a comprensión e interpretación), etc.

Últimamente, los seguidores de Harold Garfinkel, que se denominan a sí mismos «etnometodólogos», «sociólogos feno-

menológicos» o «sociólogos de la vida cotidiana», han hecho un uso muy amplio de dichos términos, llegado a veces al abuso, pero quien los introdujo fue Kenneth L. Pike, un lingüista independiente que abría sus propios senderos en el estudio de la sociedad mediante las herramientas tomadas de su formación en fonología estructural.[62] La diferencia entre la fonética (el enfoque *etic*) y la fonología o estudio de los fonemas (enfoque *emic*) en lingüística se puede expresar algo burdamente como la distinción entre el estudio de los sonidos realmente emitidos y sus unidades elementales, por un lado, y el estudio exclusivo de aquellos aspectos de los sonidos que son verdaderamente operativos al crear y transmitir palabras, es decir, el estudio de las secuencias de sonidos con significado, por el otro. El primer tipo de estudio (fonético, *etic*) se puede llevar a cabo sin conocer el significado de las palabras en el lenguaje que se está estudiando y se puede expresar en términos puramente físicos; el segundo tipo de estudio («fonémico», de fonema y fonología, *emic*) sólo se puede realizar si se concibe, se «entiende», el lenguaje investigado como una disposición ordenada de significados y sus formas sonoras. Según Pike, considerar los patrones conductuales de una cultura desde una perspectiva externa, visto desde fuera por un observador que desconoce el lado «semántico» de las conductas que describe, sería el análogo sociológico de la fonética. Sin embargo, para igualar los logros de la lingüística estructural, los científicos sociales deberíamos construir un correlato sociológico de la fonología. De ahí que la necesidad de un enfoque *emic* sea un postulado metodológico vital.

La premisa central de la estrategia de Pike es que, «cuando la gente reacciona a la conducta humana dentro de su propia cultura, lo hace como si se tratara de una secuencia de partículas de actividad separadas.»[63] Estas partículas, que son las únicas que transmiten el significado pretendido por el actor y provocan la respuesta culturalmente prescrita en el receptor nativo

del mensaje, se pueden contemplar como *emas* de la cultura en cuestión. Por consiguiente, aplicar el enfoque *emic* al estudio de las culturas significa extraer los elementos o aspectos del comportamiento visible que son significativos para los nativos en el sentido anterior. La segunda fase consistirá en reconstruir, a partir de los *emas* y de sus usos contextualizados (que son necesarios para elucidar sus relaciones paradigmáticas y sintagmáticas), la configuración latente que constituye la columna vertebral, o la gramática, del carácter específico y distinto de la cultura en cuestión. En otras palabras, aunque en última instancia los antropólogos lleguen a una teoría de creación propia, dicha teoría deberá ser un modelo de los significados que los nativos emplean realmente, así como de las maneras como emplean esos significados. Nuevamente estamos en el reino familiar de la *Verstehende Soziologie* y de la *Einfühlung* (sociología del conocimiento e identificación), pero esta vez los viejos temas se expresan en el lenguaje inspirado en los logros embriagadores de la lingüística estructural (de hecho, como veremos, Pike y sus seguidores no representan la única manera de explotar esos logros en el estudio de la sociedad).

El programa de Pike suscita dos cuestiones importantes. La primera es de naturaleza puramente técnica: ¿hasta qué punto son identificables los *conductemas*, unidades discretas de conducta humana observable, análogos a los *sememas*? Responder a esta pregunta requiere una larga serie de estudios empíricos que deben superar numerosos obstáculos para tener éxito (por ejemplo, el hecho de que cualquier conducta humana recurre a muchos tipos de lenguaje: gestos, vestidos, lugares e incluso niveles superpuestos de expresiones verbales). De todos modos, la segunda cuestión es más importante: ¿es la extracción de unidades conductuales discretas y repetibles la única condición que puede legitimar el paralelismo entre la conducta y el lenguaje? ¿Acaso el comportamiento humano no verbal no es un fenómeno paralelo más bien respecto al uso del lenguaje en el

contexto social (sociología de la comunicación verbal) que respecto a las relaciones separadas entre dos sistemas isomórficos de «significantes» y «significados»? Y, consecuentemente, ¿es el reino de los significados subjetivos, vividos e intencionados el correlato adecuado del campo semántico del lenguaje tal como se analiza en el marco de la lingüística? El conjunto del tema, polifacético y compuesto de aspectos distintos, dista de resultar obvio y, lo que es más importante, la solución parece depender de una opción teorética más o menos arbitraria en lugar de derivarse de una investigación teórica neutral. Si realmente es así, el intento de aprovechar la autoridad de la lingüística estructural para impulsar una versión modernizada del idealismo cultural neokantiano parece, como mínimo, más bien unilateral.

No experimentamos necesidad alguna de disculparnos por el uso de la palabra «lengua» en plural. Consideramos un hecho objetivo, evidente y fácil de comprobar el que no sólo hay muchas lenguas, sino que cada una constituye «en realidad» una entidad separada y relativamente bien definida. No esperamos, pues, obstáculos insuperables al establecer las fronteras entre «comunidades lingüísticas» o entre «sistemas lingüísticos». Contemplamos las lenguas como entidades separadas porque son entidades separadas por sí mismas, independientemente de cualquier interés investigador.

No ocurre lo mismo con las culturas. Ciertamente, la concepción diferencial de la cultura se ha fijado hasta tal punto al paradigma actual que pocos antropólogos experimentan «el hecho» de la pluralidad y la separación de las culturas como algo que exija argumentaciones o pruebas verificadoras. Aun así, a diferencia del caso de las lenguas, la concepción diferencial de la cultura no se deriva de una realidad dada e inmediata, independiente de las actividades de los investigadores (o, al menos, no tanto como ocurre con la palabra «lenguas»). Está implícita más bien en la estrategia empírica elegida por los estudiosos de la cultura. Sólo parece «natural» y más allá de toda discusión en el marco de condiciones de campo específicas. La excusa para la larga cita de Manners y Kaplan que sigue es que contiene lo que probablemente es el mejor análisis sobre la influencia ejercida por el método de investigación en la actitud teórica general.[64]

> Junto con contribuciones positivas del énfasis en el trabajo de campo parecen haberse dado algunas consecuencias negativas para el desarrollo de una teoría antropológica. Ha habido una fuerte tendencia a que el antropólogo individual se sumerja tan completamente en los rasgos únicos e intrincados del pueblo que estudia que le resulta cada vez más difícil comentar dicha cultura si no es en términos de su carácter único o de su aroma especial. De hecho [...] muchos antropólogos han contemplado esta representación de la singularidad como la principal misión y la contribución esencial de la disciplina.
>
> Muchos otros que querían trabajar hacia formulaciones más generales se vieron tan intimidados por el peso mismo del detalle etnográfico que se retiraron abrumados de la tarea fundamental de la construcción teórica, es decir, de la abstracción. Así pues, irónicamente, los logros empíricos de la antropología han tendido a menudo a actuar como un elemento disuasorio más que como un estímulo de la elaboración teórica.
>
> Por un lado, los particularistas extremos, los pluralistas, los humanistas o los relativistas radicales han insistido en el carácter único de cada cultura, ya sea refiriéndose a su genio, a su esencia, a su configuración, estilo, patrón y así sucesivamente, ya sea poniendo el énfasis en lo que es evidente, en que «no hay dos culturas exactamente iguales». Dado que tenían razón, en el sentido de que no hay dos cosas exactamente iguales, su oposición a las generalizaciones, a las especulaciones sobre las regularidades transculturales, o a las afirmaciones sobre relaciones de causa y efecto aplicadas comparativamente, ha tenido el peso suficiente para desalentar la libre elaboración teórica en antropología. Siempre vuelve a salir que «mi gente no lo hace así».

Por derrotistas y tambaleantes que parezcan las pretensiones de los diferencialistas cuando Manners y Kaplan las ponen en evidencia, no da la impresión que hayan perdido su influencia sobre la mente de los antropólogos. El influjo que la lógica de las situaciones empíricas ejerce sobre la actividad teórica es aparentemente irresistible. Los involucrados profundamente en el trabajo de campo encuentran difícil distanciarse lo suficiente de él y descuidar detalles que, tal como se les han adoctrinado, constituyen el meollo de cualquier contribución que puedan hacer al conocimiento humano. De forma harto natural, no ven la relación entre sus métodos de campo y el concepto de cultura de la misma manera que lo hacen Manners y Kaplan. Están realmente convencidos de que el «carácter único» de lo que observan y describen es un atributo del fenómeno descrito y no del muy bajo nivel de particularidad discriminatoria que han elegido deliberadamente o que han heredado sin saberlo. Por dar un ejemplo, Robert Redfield, al embarcarse en la audaz aventura de las tipologías generalizadas, pensó que era posible y deseable absolver y exculpar a aquellos que habían retrocedido y abandonado su estela:[65]

> Leyendo a Radcliffe-Brown sobre los andamaneses, uno no siente la necesidad de ninguna explicación importante acerca de algo exterior a las pequeñas comunidades que describe. Y, de hecho, era verdad que estas comunidades primitivas se podían considerar sin hacer referencia a nada demasiado exterior a ellas; podían ser más o menos entendidas por un hombre trabajando solo. Y ese hombre tampoco necesitaba ser un historiador, ya que, entre aquellas gentes sin escritura, no había historia que aprender. [...] El antropólogo puede ver en semejante sistema evidencias de elementos culturales comunicados por otros a ese grupo o tribu, pero entiende que el sistema, tal y como es ahora, se mantiene en marcha por sí mismo y, para describir sus partes y sus obras, no necesita salir fuera del pequeño grupo propiamente dicho.

Es decir, no es que «una cultura» se vea como una entidad aislada y única debido a que, por una u otra razón, se le haya aplicado la concepción diferencialista de cultura. Es más bien que la cultura es, de hecho, un sistema de rasgos contenido en sí mismo, rasgos que distinguen una comunidad de otra; consecuentemente, en vez de colaborar en el modelado de la visión del antropólogo, la concepción diferencial refleja la verdad objetiva que ha descubierto.

La visión del campo cultural asociada al concepto diferencial de cultura engendra un amplio espectro de cuestiones específicas en las cuales tienden a concentrase los intereses de la investigación. La cuestión principal es, naturalmente, el fenómeno del «contacto cultural». Si cualquier cultura constituye por definición una entidad única, coherente y autosuficiente, cualquier situación ambigua o equívoca, cualquier ausencia de compromisos unilaterales visibles o incluso cualquier falta aparente de cohesión se suelen ver como el efecto del «encuentro» o del «choque» entre conjuntos culturales que, si no fuera por eso, existirían aislados y cohesionados. Este impacto de la concepción diferencial de cultura está ya tan encajado en el pensamiento popular que percibimos y utilizamos la noción del «choque cultural» como si fuese evidente, una verdad del sentido común. Sin embargo, una mirada hacia el pasado intelectual del mundo occidental aporta serias dudas sobre la atemporalidad y el origen espontáneo de esta creencia. Margaret T. Hogden descubrió que la vasta literatura sobre viajes dejada por numerosos peregrinos a Tierra Santa durante la Baja Edad Media no contenía ni una sola prueba de que los europeos inteligentes de la época experimentasen nada comparable al hoy tan de moda y tan de sentido común *shock* cultural: «Expresaban poca o ninguna curiosidad por sus compañeros, poco interés por los modos ajenos y pocas reacciones ante las diversidades culturales». De igual manera, no hay evidencia alguna de que los indios que Colón trajo a Europa durante un estadio

avanzado del Renacimiento, produjeran una conmoción apreciable entre el público ilustrado.[66] La noción de choque cultural se convirtió aparentemente en una parte integral del pensamiento popular tras las experiencias recientes de la sociedad moderna, al mismo tiempo que desempeñaba un papel activo en la articulación de esas mismas experiencias y en el moldeado de su imagen mental.

Al ver el mundo a través de las lentes de la concepción diferencial, los estudiosos de la cultura se ven forzados a localizar las raíces de cualquier cambio en algún tipo de contacto de la cultura estudiada con otra cultura. Al tratar de disponer todos los datos relacionados con la comunidad estudiada alrededor de un eje de cohesión interno, destruyen al mismo tiempo instrumentos analíticos potenciales necesarios para ubicar «dentro» las razones de los cambios. Homogénea y cohesiva es la cultura de una sociedad que «cambia lentamente»; ya que la cohesión de toda cultura se consigue recreando con éxito el mismo tipo de personalidad básica —a través del proceso de la primera educación—, la cohesión y la homogeneidad se transforman en sinónimos de un ritmo de cambio lento, letárgico (el cambio no debe ser tan vigoroso que pueda crear discontinuidades significativas entre las condiciones educativas de dos generaciones sucesivas). Por otro lado, las condiciones de incoherencia y de heterogeneidad cultural (uno vacila en utilizar la palabra «cultura», que implica una naturaleza sistémica del conjunto) se asocian inextricablemente con la continua presencia de «contactos culturales secundarios plenos» (mezcla de individuos criados en condiciones ya afectadas por contactos previos) o, al menos, de «contactos culturales primarios» (encuentros entre individuos criados en culturas homogéneas, pero dispares).[67]

Los abogados del concepto diferencial de cultura están frecuentemente demasiado ocupados reivindicando la identidad y la singularidad de «una cultura» que estudian como para resistir la tentación de calificar cualquier contacto, cualquier mezcla de «culturas», como algo intrínsecamente anormal, si no indeseable y malvado. A veces esta actitud presenta una expresión ética, como en la famosa metáfora de la copa rota, propuesta por Ruth Benedict. En muchos casos, la misma actitud se encarna en términos presuntamente descriptivos, empíricos: está ampliamente aceptado, por ejemplo, que las condiciones de «contacto cultural» conducen a una tasa relativamente alta de desórdenes mentales y de enfermedades psicosomáticas. Nadie parece preocuparse de que el acto crucial de referir los datos estadísticos al choque entre las expectativas imbuidas en los inmigrantes por sus culturas nativas y la nueva realidad es una decisión teórica arbitraria, no un resultado empírico; la supuesta confirmación se había asumido desde el principio. Si se hubiese dispuesto de una teoría alternativa, los mismos fenómenos se podrían haber explicado, por decir algo, en función de los factores que operan en la selección de prospectivas por parte de los inmigrantes o por la excepcional dureza de los obstáculos económicos, sociales o de otro tipo que se amontonan en el camino de un inmigrante si se le compara con los habitantes ya establecidos en la misma zona de residencia.

El concepto diferencial de cultura no es una concomitancia accidental del clima intelectual de la modernidad. Al revés, afirma varias de las premisas fundamentales del pensamiento moderno al conferirles ese aire espúreo del empirismo. Y también ayuda a atenuar algunas discrepancias entre dichas premisas y cierto número de obstinados hechos de la realidad observable, al tender puentes entre ambas instancias. Ambas funciones la hacen indispensable.

Para empezar, el axioma de la igualdad biológica de las razas humanas y la uniformidad genética de la especie *Homo sapiens* se halla en continua, y a veces discordante, divergencia con la tozuda diferenciación de los logros y las actuaciones históricas. Esta contradicción se puede explicar convenientemen-

te en razón de las contingencias de los valores y de las tradiciones culturales. En su versión más extrema, este método adopta la forma de la fórmula weberiana, creencias → conducta → estructura y procesos sociales, una fórmula incluso mucho más fértil y resistente de lo que podría sugerir la extensa argumentación sobre el papel del protestantismo en la infancia de la modernidad.[68] Hagen apuntaría la divisoria entre las culturas que generan personalidades autoritarias y las que crían innovadores.[69] F. S. C. Northrop trataría de demostrar las orientación estética de las culturas orientales en oposición a la racionalidad de Occidente.[70] Y huestes de teóricos e investigadores de campo tratarían de enumerar innumerables barreras, culturalmente determinadas, levantadas frente al estilo de vida moderno.[71] En cada caso, la cultura, en el sentido diferencial del término, carga con la responsabilidad principal por los destinos tan dispares de pueblos con la misma dotación genética y supuestamente confrontados con un mismo despliegue de oportunidades económicas.

En segundo lugar, a veces el concepto diferencial de cultura llena el vacío intelectual dejado por lo sobrenatural y por la providencia; los poderes explicativos de estas herramientas intelectuales, en tiempos omnipotentes, se encogieron sensiblemente con el alba de la edad moderna, pero la función que solían llevar a cabo no desapareció. La época moderna proclamó la liberación humana de las cadenas sobrenaturales. Por eso mismo se produjo una nueva demanda de necesidades artificiales para explicar los ingredientes involuntarios, no inmediatamente manipulables, de la condición humana. De ahí el atractivo intelectual único del concepto diferencial de cultura, de acuerdo con el cual «los sistemas culturales se pueden considerar, por un lado, productos de la acción y, por el otro, influencias que condicionan acciones futuras». La cultura, cuando se entiende como «procesos históricamente seleccionados que canalizan la reacción del hombre a estímulos tanto internos como externos»,[72] se adecua perfectamente a los dos requerimientos, y encaja consecuentemente con el perfil del ansiado dispositivo explicativo. Es a la vez una entidad hecha por el hombre y hacedora de hombres, sometida a la libertad humana y limitadora de la misma, relacionada con el ser humano en sus dos condiciones de sujeto y objeto. Armado con el concepto diferencial de cultura, se pueden evitar fácilmente los horrores gemelos del voluntarismo metodológico y del hiperdeterminismo, se pueden explicar inteligiblemente los confines evidentes de la libertad humana sin renunciar en lo más mínimo al principio de la libertad de elección del hombre.

En tercer lugar, la selección de la cultura como el diferencial principal de la condición humana se adecua bien con el papel director asignado por el pensamiento moderno al conocimiento y la educación (por razones ya comentadas). La creencia en el potencial prácticamente desinhibido del discurso intelectual y de los esfuerzos socializadores ha penetrado profundamente en la práctica totalidad de los diagnósticos de nuestra época, así como en nuestros intentos de lidiar con lo que consideramos «problemas» sociales, económicos o políticos. En este sentido, el concepto diferencial de cultura es análogo y complementario de la concepción también diferencial de la educación. A partir de situaciones íntimamente relacionadas, ambas concepciones se han fijado profundamente en los fundamentos mismos del tratamiento moderno de la realidad.

Y, finalmente, tal como Peter Berger señala con acierto, «no se pueden dar sopas al dragón de la relatividad y luego reemprender la tarea intelectual propia como si tal cosa». Para bien o para mal, la nuestra es la época de la relatividad. «La historia plantea el problema de la relatividad como *un hecho*, la sociología del conocimiento lo hace como *una necesidad de nuestra condición*.»[73] Por «sociología del conocimiento» —hacia la cual dirige Berger su furia crítica— podríamos entender «mente moderna informada». Sería verdaderamente extraño

que la concepción diferencial no estuviese empujando a su predecesora jerárquica más allá de los confines de lo que pasa por ser una dedicación académica legítima. Casi todos los portavoces de la Mente Moderna (unos alegremente y otros con tristeza) han proclamado que el único elemento absoluto en nuestra condición es el fin del Absoluto. Por las razones que sean, cada vez encontramos más difícil creer en parámetros del bien o de la belleza que se pretendan absolutos o universales. Tendemos a tratar las normas morales o los arrobamientos estéticos como cuestiones meramente convencionales. No puede maravillarnos que las «culturas comparativas» nos parezcan una colección de curiosidades que comparten como rasgo primero y más importante el hecho de estar fundadas exclusivamente sobre opciones humanas, pasadas o actuales.

Para resumir, el concepto diferencial de cultura parece ser un constituyente indispensable de la imagen del mundo moderna, estrechamente relacionado con sus articulaciones más sensibles. Sobre esta afinidad íntima reposa la fuente genuina de su fuerza y de su perseverancia intelectual.

El concepto genérico de cultura

El concepto genérico de cultura se nutre de aquellas partes que la concepción diferencial no menciona o pasa por alto. En este sentido, es un corolario insoslayable de su principal adversario. Cuanto más éxito tiene la concepción diferencial al escindir la escena humana en una multitud de enclaves autosuficientes y sin relación entre ellos, más claramente se siente la necesidad de encarar el problema de la unidad fundamental del género humano. Lo que se busca no es una unidad biológica, precultural (de hecho, la unidad de ese tipo es ubicua en cualquier comentario sobre la cultura); lo que se busca es una fundamentación teórica de la relativa autonomía y el carácter

distintivo de los que goza la esfera cultural en general y su concepción diferencial en particular. Conceptualmente, la diferenciación cultural no se enfrenta con la premisa de una unidad precultural fundamental. Al contrario, se apeló a la idea de diferenciación cultural para explicar las variaciones observables empíricamente que no parecían tener sentido de acuerdo con la visión moderna e igualitaria que postula la identidad básica de la dotación biológica de las razas humanas. No ocurre lo mismo con la idea de unidad de la cultura misma, una unidad situada enteramente en el dominio de lo cultural. Aunque la idea no entraña necesariamente el rechazo a evaluar las variaciones culturales y su significación, sí supone un viraje fatídico del énfasis, de la centralidad teórica y de los intereses investigadores, así como, sobre todo, del tipo de temas con los que se desea y se puede forcejear. Si la noción jerárquica pone en el candelero la oposición entre maneras «refinadas» y «groseras» —así como el puente educativo que hay que tender entre ellas—, si la noción diferencial es a la vez un retoño y un refuerzo de la preocupación por las incontables —y multiplicables hasta el infinito— oposiciones entre los estilos de vida de varios grupos, la noción genérica se construye alrededor de la dicotomía entre los mundos natural y humano o, más bien, alrededor de ese antiguo y pertinaz tema de la filosofía social europea que es la distinción entre *actus hominis* (lo que le pasa al hombre) y *actus humani* (lo que el hombre hace). El concepto genérico versa sobre los atributos que unen a la humanidad en el sentido de que la diferencian de cualquier otra cosa. En otras palabras, el concepto genérico de cultura trata sobre las fronteras del hombre y de lo humano.

Por razones fáciles de entender a la luz de la función discrecional de la cultura (véase el capítulo 2), el trazado de esa línea fronteriza parece conllevar una enorme significación emocional entre los seres humanos. Se expresa en las soluciones primitivas registradas por los antropólogos, en una ingenua

aunque totalmente efectiva conveniencia de estirar el límite divisorio entre hombre y naturaleza al espacio que presuntamente separa la comunidad cultural propia del resto del mundo, que comprende desde tigres hasta tribus con modos de vida incomprensibles e inescrutables. Con todo, esta solución continuaba siendo eficiente sólo mientras el grupo que la empleaba se mantenía autosuficiente, a saber, libre de no entrar en relaciones, normativamente pautadas y recíprocamente aceptadas, con extraños. En este último caso, la cuestión de la demarcación se traslada a otro campo, el que subyace al gran reparto que coloca a un lado todo lo que es humano y, al otro, todo lo que no lo es. Con la red de lazos regulares e institucionalizados propagándose por toda la *oikoumene* (la parte conocida del mundo habitable) en continua expansión, en un universo siempre cambiante y móvil, el hecho de establecer una frontera absoluta adquiere una importancia fundamental. El modo inductivo para enumerar los miembros aceptados en el club humano se habría antojado impracticable, al no poder conjurar futuras ambigüedades, con lo cual se exigió una respuesta absoluta, aplicable universalmente. Con cierta naturalidad, en la época en que la territorialidad sustituyó al parentesco y la afinidad como criterio definitorio de los grupos humanos, se dio una pronunciada tendencia a situar la frontera en el espacio geográfico. De ahí, los famosos *ubi leones* (donde los leones) de la cartografía romana o Escila y Caribdis en la mitología griega. De ahí, también y por encima de todo, los monstruos ambiguos, semihumanos y terroríficos que empleaban los geógrafos antiguos y medievales para delinear los confines de la humanidad y, así, definirla. Los márgenes del mundo explorado se hallaban inevitablemente habitados por tales monstruos en los escritos de las máximas autoridades del momento: Plinio el Viejo, Pomponius Mela, Cayo Julio Solino Polyhistor, Isidoro de Sevilla, Alberto Magno, Vincent de Beauvais. Las fronteras del *oikoumene* en las *Etimologías* de Isidoro estaban cuajadas de temibles

ogros, criaturas sin cabeza, con los ojos y la boca en el pecho, otras sin nariz, otras aún con labios inferiores enormemente protuberantes que les servían para esconderse mientras dormían, gárgolas con un pie mayor de lo normal sobre el cual podían descansar sin parar durante horas, o con bocas tan diminutas que sólo podían sorber líquidos mediante una caña.[74] Todavía más repelentes y asombrosas eran las costumbres de estas rarezas diabólicas. Véase, por ejemplo, lo que dice Pedro el Mártir en su detallado relato sobre los *Anthropophagi* (Antropófagos):[75]

> [...] castran a todos los niños que capturan para engordarlos, tal como nosotros hacemos con los capones y con los lechones, y comérselos cuando estén bien nutridos. Cuando comen, empiezan por las entrañas y las extremidades, como las manos, pies, brazos, cuello y cabeza. Las partes con más carnes las almacenan, tal como nosotros hacemos con el tocino, los jamones o la panceta. [...] Mantienen a las mujeres jóvenes que capturan para que críen, tal como nosotros hacemos con las gallinas para que pongan huevos.

Dos desarrollos paralelos condujeron al traslado de los esfuerzos para desplegar fronteras desde la dimensión espacial a la temporal: el primero consistía en la eliminación de los espacios en blanco en el mapa terráqueo, con la resultante escasez de tierras en las que acomodar seres fabulosos; el segundo era el surgimiento de una nueva conciencia de la historia y de su naturaleza unidireccional. En la época moderna, el *Pitecanthropus*, el *Sinanthropus* y el *Australopithecus* pasaron a ocupar el lugar de los *Anthropophagi*. La intensidad de las conmociones y revuelos que generaban, sin comparación con otros temas científicos, sólo se puede explicar razonablemente teniendo en cuenta su latente función delimitadora. Fenomenológicamente, la noción genérica de cultura agrupa en la misma categoría a los *Antropophagi* y al *Australopithecus*. La atención continua

que se le ha prestado, muy por encima de su significación puramente científica, constituye un elocuente testimonio de sus aspectos más generales, semióticos. Es la versión moderna, a escala de toda la humanidad, de la perenne preocupación por la identidad del grupo.

En su forma más sencilla, la concepción genérica consiste en atribuir a la cultura la cualidad de rasgo universal de todos los hombres y sólo de los hombres. El siguiente pronunciamiento de Clifford Geertz es típico al respecto:

> El hombre es el animal que construye instrumentos, que habla, que simboliza. [De esta manera, la articulación de la peculiaridad de la naturaleza humana sigue el patrón propuesto por Leslie A. White en su comentario sobre el símbolo y la herramienta,[76] y, a través de él, las ideas de Friedrich Engels.] Sólo él ríe, sólo él sabe que moriremos, sólo él desdeña aparearse con su madre y su hermana, sólo él imagina esos mundos donde habitar que Santayana llamó religiones o sólo él hornea esas tartas de barro mentales que Cyrill Connolly llamó arte. No sólo [...] tiene mentalidad, sino conciencia; no únicamente necesidades, sino también valores; no sólo miedo, sino sentido moral; no sólo un pasado, sino una historia. Sólo él tiene cultura [la argumentación concluye así con una gran recapitulación, una frase lapidaria].[77]

Geertz expresa una idea muy difundida ya, y lo hace de la forma más global y completa que se puede encontrar. Combina argumentos extraídos del análisis filosófico moderno acerca de la situación existencial humana con los hallazgos de la psicología y los principios metodológicos más influyentes de las humanidades en general. La cultura, tal como se define en el párrafo anterior, es mucho más, o mucho menos, que el conglomerado de normas y costumbres pautadas de los diferencialistas. Es, de hecho, un aproximación específica, humana hasta la médula, al drama de la vida, afianzada en los análisis últimos

acerca de la capacidad única de la mente humana para ser intencional, activa y creativa. Otros postulantes de la noción genérica de lo cultural están mucho más cerca del ya mencionado, tradicional e insulso enfoque del «denominador común», situándolo en el contexto del paso histórico del mundo animal al humano.[78]

Incluso la fórmula de Geertz se mantiene en el nivel de la descripción fenoménica. Simplemente afirma las peculiaridades más conspicuas de la raza humana; evita cualquier intento de organizar los principios dispares en una estructura; se abstiene incluso de designar uno de los muchos planos de la realidad como el lugar privilegiado del *explanans* (lo explicativo, las causas y motores) y otros como el lugar del *explanandum* (lo explicado, los efectos y consecuencias). Otros estudiosos de la cultura se han ocupado de tales elaboraciones, pero la cuestión continúa siendo de las más polémicas dentro de la ciencia de la cultura y ha suscitado numerosas propuestas alternativas de solución, no siempre compatibles. A continuación, se incluye un intento de clasificar las más influyentes de dichas soluciones.

1. Una primera alternativa es definir desde un principio la cultura como un conjunto de significados y herramientas simbolizados, único, total e indivisible, además de atribuible solamente a la humanidad y a toda ella. Así, según Leslie A. White, «la cultura del género humano en la actualidad es una, constituye un solo sistema; todas las llamadas "culturas" no son más que porciones distinguibles de un único tejido».[79] Robert H. Lowie mantenía una postura similar: «Una cultura específica es una abstracción, un fragmento arbitrariamente seleccionado. [...] Sólo hay una realidad cultural que no es artificial, a saber, la cultura de toda la humanidad en todos los períodos y lugares».[80] Obviamente, es más fácil formular la frase anterior que demostrarla. El problema con una noción «totalista» de cultura como la anterior se hace transparente en el instante en que

se intenta refundirla para obtener un instrumento de análisis específico. ¿Qué quiere decir exactamente «la cultura de toda la humanidad»? ¿Se trata de un sistema *sensu stricto*, es decir, de un conjunto de unidades comunicadas e interrelacionadas? Y, si es así, ¿qué y cuáles son las unidades que hay que considerar si se descartan las «culturas específicas» (nacionales, tribales o, más generalmente, grupales) en tanto que «fragmentos seleccionados arbitrariamente» o en tanto «meras porciones distinguibles»? ¿En qué sentido la cultura del género humano en conjunto constituye una totalidad real, producto de comparaciones empíricas y síntesis teoréticas, en lugar de tener una existencia simplemente analítica? Una razón por la que es probable que encontremos estas preguntas engorrosas, embarazosas, es la evidente falta de las correspondientes unidades analíticamente distinguibles entre los artefactos teóricos de la sociología (definida como el enfoque de la estructura social en el estudio de la vida humana). La sociología que maduró con el florecimiento de la civilización occidental tal como la conocemos hoy día, presenta un sesgo nacional endémico. No reconoce una totalidad más amplia que la nación políticamente organizada; la palabra «sociedad», tal como la usan casi todos los sociólogos independientemente de su adscripción teórica, sería un nombre para una entidad idéntica en tamaño y composición al Estado-nación. Vocablos como «humanidad», «género humano», etc., si llegan siquiera a aparecer en la literatura sociológica profesional, o bien se emplean en un sentido metafórico, vagamente genérico o abreviado, o bien se contemplan como etiquetas analíticamente vacías que designan propiamente agregados de sociedades, nunca sistemas, conjuntos de unidades, pero no de las interrelaciones que las conectan. Hay que admitir que, a veces, algunos sociólogos (o, más frecuentemente, psicólogos sociales) comentan regularidades, si no leyes, relacionadas con el «hombre» como tal, al margen de su especificidad nacional, geográfica o histórica. Sin embargo, éste es un

«hombre» en tanto que muestra aleatoria y no sustituye a la «totalidad del género humano»; se trata de un producto de un proceso analítico de abstracción, no de síntesis, y apenas puede servir como pieza básica para construir un modelo de sociedad única, por no decir nada del género humano como totalidad. El concepto de cultura como un sistema global de la humanidad queda, por tanto, en el vacío y carece de fundamentos «sustantivos» sobre los que descansar. No sorprende, pues, que White o Lowie no fueran muy lejos —de hecho no dieron ni un solo paso— desde sus afirmaciones programáticas. Da la impresión de que mientras la sociología no desarrolle conceptos analíticos de una escala comparable, ese tipo de pronunciamientos se verán condenados a quedarse en declaraciones de fe sin relevancia directa en los procedimientos cognitivos reales. Si se emplean prematuramente como guías analíticas, lo más probable es que conduzcan a los estudiosos por el camino trillado de los cazadores del «común denominador».

2. Otra alternativa se inspira en el modelo de sistema social del funcionalismo-estructural. El carácter genérico del concepto de cultura que éste promueve se apoya en la premisa de la universalidad de los prerrequisitos que se deben cumplir para asegurar la supervivencia de cualquier sistema social imaginable. Sea cual sea el sistema social que elijamos como punto de partida, siempre podemos detallar un inventario de necesidades fundamentales que podemos satisfacer de uno u otro modo. Algunas de ellas no se pueden satisfacer si no es a través de instituciones artificiales, construidas por el hombre; de ahí se deduciría un marco universal que cada cultura específica debe rellenar, independientemente de sus rasgos idiosincrásicos.

Aunque existe una afinidad obvia entre esta estrategia y la que originó y cultivó Talcott Parsons, algunas de sus aplicaciones resultan notablemente ingeniosas y esclarecedoras. Así, por ejemplo, Edward M. Bruner[81] —aparte de algunos «prerrequi-

sitos» más tradicionales y rutinarios, como el control de la agresión o la asignación de mujeres y propiedades— especifica una serie de elementos de la cultura humana: la imposición de una demora necesaria entre el deseo y la gratificación; la represión de deseos subconscientes inadmisibles y su sublimación a través de motivos socialmente benéficos; el suministro de gratificaciones que compensen la represión de impulsos en ámbitos como la fantasía, la literatura, el teatro, los cuentos populares, el juego, el ritual religioso; la especificación de personas y grupos a quienes resulta apropiado odiar; la definición de las personas aprobadas en calidad de objetos sexuales; el desarrollo de normas que regulen la adquisición de bienes. Una década antes, Clyde Kluckhohn había sido algo menos imaginativo, mostrándose más ansioso por no alejarse demasiado del terreno seguro de los «denominadores comunes»; con todo, estableció los principios de una aproximación hacia la cultura como fenómeno genérico que partía de «prerrequisitos funcionales».[82]

> Los hechos de la biología y del gregarismo humanos proporcionan [...] ciertos puntos de referencia invariables, desde los cuales se pueden iniciar las comparaciones transculturales sin implorar cuestiones que están en juego. Tal como ha señalado Wissler, las líneas generales del plan básico de todas las culturas son y tienen que ser las mismas, ya que los hombres se enfrentan, siempre y en todo lugar, con algunos problemas inevitables que surgen de la situación «dada» por la naturaleza. En vista de que muchos patrones de todas las culturas cristalizan alrededor de los mismos focos, existen aspectos significativos en los que cada cultura no se halla totalmente aislada, ni se muestra absolutamente dispar y autosuficiente, sino más bien relacionada con todas las otras culturas y comparable con ellas.

Esta última cita, en la medida en que se puede clasificar legítimamente dentro de la categoría aquí comentada, pone de relieve la naturaleza genuina de toda la aproximación de «prerrequisitos funcionales» a la cultura en su sentido genérico. El enfoque en cuestión parece estar muy cerca de las preocupaciones de los «coleccionistas de mariposas». En primer lugar, muchos autores están preocupados por encontrar un marco de referencia conveniente para comparar culturas básicamente distintas y autosuficientes. Este marco de referencia debería tomar la forma de una lista de elementos o encabezamientos de capítulos. Lo que se ha llamado «la cultura humana» sólo tiene un estatus ontológico (si realmente lo tiene) derivado de muchas entidades reales, es decir, de culturas individuales. Esta aproximación parece más flexible y menos desviada de su objetivo que la comentada antes, precisamente porque está mejor ajustada al equipamiento analítico accesible en la sociología actual. De hecho, está confeccionada a la medida de la sociología de hoy, con su sesgo nacional.

El punto clave es que este tipo de generalidad sobre la cultura es un producto secundario, si no un artefacto, de la concepción del género humano como *no* unido en un todo. Al contrario de la idea de que la humanidad se encuentra escindida en unidades separadas que, en primer lugar, se deben adaptar a la vecindad de otros grupos humanos, pero evitando mezclarse con ellos, pues dicha mezcla supondría la pérdida de su identidad. En otras palabras, el elemento más genérico de la cultura es precisamente su función diferenciadora, divisora. Desde esta perspectiva, vuelve a resultar evidente que el concepto comentado es otro retoño de la sociología dominada en general por el paradigma del Estado-nación, particularmente de su sofisticada versión funcional-estructuralista.

3. Ese mismo sesgo era un ingrediente esencial de la «vacuna» durkheimiana que Boas y Malinowski, en su calidad de «comadronas» en el parto del estudio moderno de la cultura, inyectaron en la sangre misma del neonato; de ahí, su recurrencia. Así pues, el mismo sesgo vuelve a colorear la variante del concepto genérico de cultura conocida como «universales

éticos». Kluckhohn recupera esta versión en su búsqueda de «categorías que saquen a las culturas del [presunto] estado de mónadas completamente aisladas y hagan posibles algunas comparaciones válidas»; la búsqueda adoptaba el clásico estilo de «coleccionista de mariposas» propio de Kroeber, que mezclaba, como es habitual, declaraciones sobre la realidad y postulados metodológicos. Como vemos, hay «culturas», en plural, en «Estados» diversos, también en plural. Sin embargo, por alguna razón, las queremos como mónadas incompletas más que como mónadas completas. Aquí es donde entran las «categorías generales»: nos permiten hacer *algunas* comparaciones entre ellas. Naturalmente, la pregunta de cómo se espera que las culturas rindan una parte de su naturaleza monádica para poder ser comparadas es una pregunta condenada a continuar siendo el secreto de la epistemología de Kroeber.

Sea como sea, Kluckhohn engancha a los universales éticos sus esperanzas sobre la posibilidad de establecer categorías comparativas. Dichos universales pueden ser de dos clases: «1) reglas que aprueban o prohíben tipos de actos específicos (como decir la verdad o el incesto); 2) principios generales o criterios de evaluación que permiten la estabilidad y la continuidad del grupo y que maximizan las satisfacciones experimentadas por los individuos».[83] La segunda frase —que pronuncia en un respiro la «estabilidad de los grupos» y la «satisfacción de los individuos» y las hace dependientes de los mismos «principios generales»— va mucho más allá de Durkheim y llega, con su frivolidad despreocupada y sin problemas, hasta las mayores ingenuidades del utilitarismo. Pero la afirmación más sorprendente está por venir: «Los universales éticos son el producto de la naturaleza humana universal, que, a su vez, se basa en una biología y en una psicología comunes, así como en una situación generalizada». Respecto al último punto, reconocemos el error corriente de otorgar una estatus ontológico a lo que, en última instancia, no es más que un marco de referencia analítico aplicado universalmente por los científicos y enraizado en el familiar sesgo del Estado-nación. El factor nuevo y singular está compuesto por los dos primeros elementos, cuya presencia en la citada afirmación explicativa provocan el efecto de anunciar el carácter no cultural o, más bien, precultural del componente universal de la cultura. Aquello que resulta «genérico» en la cultura es supuestamente un cuerpo extraño, un componente foráneo, impuesto a los fenómenos culturales propiamente dichos mediante una serie de factores que no se ven sometidos a una verdadera regulación cultural. Kluckhohn no ofreció ninguna pista para poder resolver el enigma, pongamos por caso, de la determinación biológica de la regla de decir la verdad. O, particularmente, cómo la omnipresencia de cualidades preculturales puede explicar la prohibición del incesto, esa encarnación misma del acto cultural, ese primer acto realmente humano, ese primer agarre de un orden artificial, construido por el hombre sobre unos hechos biológicos que de otro modo dependerían del azar.

Dejando de lado esta última rareza, la concepción de los «universales éticos» está muchas veces impregnada de la visión funcional-estructuralista del mundo humano. Esto es claramente observable en la declaración de David Bidney:[84]

> Para todas las culturas, la perpetuación de la sociedad tiene preferencia sobre la vida del individuo, y de ahí que ninguna sociedad tolere la traición, el asesinato, la violación o el incesto. Todas las sociedades reconocen derechos y deberes mutuos en el matrimonio y condenan aquellos actos que amenazan la solidaridad familiar. De manera similar, todas las sociedades reconocen la propiedad personal y proporcionan técnicas para la distribución de los excedentes económicos cuando ésta resulta necesaria.

La asociación es inevitable, ya que la aproximación a la ética del funcionalismo estructural es casi la única admitida en la

teoría sociológica actual. La sociología moderna aborda toda la cuestión de la ética como un corolario del «agrupamiento de valores centrales», la puesta al día de la *conscience collective* de Durkheim, responsable, presumiblemente, de mantener unida la precaria red de lazos sociales entre individuos biológicamente egoístas. La asociación es, de hecho, tan estrecha que no corremos el riesgo de perder nada importante de su contenido si, simplemente, tratamos la concepción de los «universales éticos» como otro nombre de la versión anteriormente comentada del concepto genérico de cultura, indisimuladamente funcional-estructuralista.

4. La prioridad de lo social sobre el individuo sólo tiene sentido si es posible, o al menos imaginable, una sociedad sin cultura, por mucho que los defensores de este principio metodológico en el estudio de la cultura suelen ser reticentes a admitir esta afirmación. En realidad, si las sociedades que luchan por su supervivencia son quienes dan vida a las normas culturales, se sigue que la sociedad debe haber nacido a través de un proceso que no sea propiamente cultural, sin utilizar medios propiamente culturales. La sociedad sin cultura parece una monstruosidad comparable al proverbial becerro sin cabeza. Y, sin embargo, en la mente de los sociólogos amanece periódicamente la idea de que una conducta individual pautada culturalmente es una precondición de la sociedad tanto como una cultura basada en la sociedad es una precondición para el individuo social. Si los hombres crearon la sociedad —tenían la necesidad y la habilidad para hacerlo—, debían estar dotados de cualidades instrumentales para la estructuración de la sociedad y de la manera en que la piensan y eligen sus actitudes hacia ella. Lógicamente, la cultura es presocial en la misma medida en que está socialmente determinada. Históricamente, parece ser que surgieron y crecieron a la vez y en estrecha colaboración, nutriéndose y ayudándose mutuamente, exteriorizando cada una de ellas la condición de su propio desarrollo en la realidad de la otra.

Una vez que los científicos sociales se han lanzado a explorar la raíz común de la cultura y de la sociedad, la elección más segura es, obviamente, la dotación psicológica humana. La decisión de concentrarse en las cualidades generales de la percepción humana es el primer paso de un largo camino que lleva hasta las sofisticadas alturas del moderno estructuralismo semiológico de Vygotsky, Piaget o Lévi-Strauss. Sin embargo, los inicios son modestos y deudores del sentido común, tal como recuerda una conferencia pronunciada por Robert Redfield en 1957:[85]

> He aquí este fenómeno que llamamos «conciencia de la propia identidad». Todos los hombres son conscientes de sí mismos, distinguiendo un «yo» y un «mí»; y, más aún, se relacionan con otros que también se conocen a sí mismos. Todos los hombres observan el no-yo, un universo diferente de ellos mismos, un universo en el cual la gente se distingue entre sí en tanto que personas y a través de categorías, algunas de las cuales, como el parentesco, son universales. Y, en situaciones donde se requiere una elección de lealtades, todos [los hombres] están dispuestos para sentir y pensar más íntima y amablemente respecto a los miembros de sus propios grupos inmediatos que lo que sienten y piensan respecto a la gente de grupos más remotos.

La idea básica pertenece evidentemente a la tradición de Locke y Kant. El terreno en el que se fija la idea ha sido diligentemente labrado por la psicología fenomenológica de Alfred Schutz y Erwin W. Strauss. Pero el contexto teorético continúa situándose claramente dentro de los confines tradicionales establecidos por la antropología cultural norteamericana. Podría ser que la declaración citada de Redfield representara el punto más alto que puede alcanzar la antropología tradicional en su búsqueda de componentes genéricos de la cultura sin una asimilación previa de los logros de la fenomenología y del estructuralismo.

5. Entre las cualidades de la psicología humana, en tanto que distinta a la animal, un rasgo en particular ha merecido el comentario de numerosos autores, extensamente y por separado, como uno de los más conspicuamente exclusivos de los seres humanos, lo que lo convierte en el candidato más probable para el rol de fundador de la cultura en su sentido genérico. Este rasgo es la capacidad humana para pensar simbólicamente y, más en concreto, para producir símbolos arbitrarios y asignarles significados aceptados colectivamente. «El hombre difiere del perro y de otras criaturas en que puede desempeñar y desempeña un papel activo en la determinación del valor que va a tener el estímulo vocal, algo que el perro no puede hacer», dice Leslie A. White.[86]

La idea del lenguaje como rasgo distintivo de las criaturas humanas está establecida en nuestra tradición intelectual desde tiempos inmemoriales. En la historia intelectual de Occidente, se remonta al menos hasta santo Tomás de Aquino y, a través de él, hasta Aristóteles. Aun así, sólo recientemente se empezaron a registrar y a investigar las hasta entonces inexploradas lenguas de los pueblos definidos como «primitivos» —su vocabulario y su estructura gramatical—. El impacto fue inmediato y de largo alcance. Gracias a un afortunado encadenamiento de eventos, el registro y el estudio del patrimonio lingüístico «primitivo» tuvo lugar bastante más tarde que los primeros inventarios confeccionados en otros campos culturales, como las formas de matrimonio, la familia o las herramientas; luego, cuando ya estaban en declive, si es que no eran objeto de mofa, las ideas evolucionistas que habían dominado las mentes de los primeros exploradores de familias exóticas y de hachas de piedra. Por lo tanto, los estudiosos de las lenguas, a diferencia de sus predecesores, no dejaron de percibir lo que era obvio: desde un principio se dieron cuenta de que, sea lo que sea lo que se pueda decir sobre el nivel de desarrollo relativo de cada sociedad, sus lenguas no se pueden disponer según un esquema evolutivo. Si se miden de acuerdo con el único criterio que se puede aplicar razonablemente, el de la seguridad y la eficiencia en la transmisión de información en el contexto nativo, no hay lenguas «más perfectas» o «lenguas más primitivas». Quizás este aspecto del destino histórico de la etnolingüística explica en parte por qué se aclamó tan rápidamente y sin apenas resistencia el lenguaje —o, de forma más general, la confección de símbolos— como el núcleo universal y esencial de la cultura humana y como su fundamento mismo.

El descubrimiento inicial del papel único de la producción y descodificación de símbolos en el estilo de vida humano inspiró investigaciones progresivamente más ingeniosas sobre el uso de símbolos entre los animales. Se puso a prueba rigurosamente la hipótesis original y resistió muy poco aquella verdad supuestamente obvia. Gradualmente, se descubrió entre los animales un número apreciable de sistemas de intercambio simbólicos presuntamente humanos; y dichos descubrimientos no se realizaron necesariamente entre aquellos animales conocidos por presentar un recurso extensivo y complejo a la comunicación intraespecífica, como las abejas, los grandes simios o los delfines. La línea divisoria entre la manipulación de símbolos humana y animal, hipotéticamente radical e inequívoca, se fue haciendo más y más borrosa a medida que los científicos empezaron a experimentar en lugar de limitarse a registrar sus observaciones, a medida que trasladaron su interés desde el uso de símbolos observables en la comunicación animal intraespecífica hasta la capacidad mental y psicológica para usarlos que se detectaba en dichos animales cuando se les enfrentaba a situaciones de aprendizaje, con seres humanos representando el papel de sus parejas.

La primera víctima de este apretado escrutinio fue la creencia citada anteriormente en la formulación de White, la idea de que sólo los humanos utilizan símbolos. Si definimos los símbolos como «mediadores» en la cadena comunicativa, como

entidades construidas de un material distinto de lo que se comunica, entidades cuyo contenido es el resultado de la codificación o traducción del emisor del mensaje y que exigirá igualmente su descodificación o retraducción por parte del receptor, si definimos los símbolos así, no hay duda de que muchos animales hacen un amplio uso de ellos. Con todo, todavía era posible señalar al menos tres diferencias importantes en el uso de símbolos entre humanos y animales:

a) En la relación entre el símbolo y lo que simboliza. Esta relación puede ser «natural» o «arbitraria», y esta distinción puede ser válida en un sentido doble. Primero, en cuanto a la presencia o a la ausencia de algún tipo de parecido físico entre el símbolo y su referente. Segunda, y más importante, resulta la diferencia entre una situación en la cual un símbolo, aunque no tenga el más remoto parecido con su referente, se produce «automáticamente» mediante una asociación causal con dicho referente, y otra situación, en la cual la criatura que utiliza el símbolo puede optar entre producirlo o no cuando aparece el referente o bien puede producir el símbolo incluso sin contigüidad fisiológica alguna con el referente, ni temporal, ni espacial.

b) En el tipo de referente al que se asocian los símbolos. Los símbolos pueden contener información sobre el estado «subjetivo» del organismo productor de símbolos en el momento mismo de la producción; o pueden contener información referida a cosas y acontecimientos «objetivables», es decir, separables, tanto espacial como cronológicamente, del organismo productor de símbolos en el momento de la producción. Otra forma de plantearlo es distinguiendo entre un uso de los símbolos «frío», «sin emoción» (cuando es posible hablar del «fuego» sin experimentar ni miedo a la llama ni un impulso de huida) y un uso de los símbolos como un componente integral e inseparable de un patrón complejo y unificado de conducta emocionalmente organizada (cuando el grito de «fuego» sólo se da simultáneamente con una huida real). Bajo esta terminología, la distinción ahora comentada parece estar muy cerca de la primera.

c) En la manera como se estructura internamente el uso de los símbolos. Esto se refiere no tanto a los símbolos aislados como a los sistemas simbólicos, en los cuales cada símbolo es un elemento de un código, definible como una red pautada de interconexiones entre los símbolos individuales. Existen códigos, como el código tricolor de las luces de tráfico, en los cuales los símbolos no se pueden combinar para producir nuevos significados y donde se supone que las combinaciones de símbolos, que se deben utilizar separadamente, sólo pueden producir confusión, es decir, solapamiento de significados incompatibles. Y existen códigos de diferentes tipos, en los cuales una cantidad relativamente pequeña de unidades pueden producir, aplicando las oportunas reglas de combinación, una multitud prácticamente inacabable de significados. André Martinet denominó «doble articulación» a esta segunda cualidad, típica del lenguaje humano:[87]

> Lo que parece distinguir el lenguaje humano de esas formas de actividad que se han constatado en otros seres vivos y que podríamos sentirnos tentados de llamar también «lenguaje», ¿no es acaso el hecho de que el hombre se comunica mediante enunciados articulados en palabras sucesivas, mientras que las producciones vocales emitidas por los animales no nos parecen susceptibles de análisis, ni por lo que se refiere a su sentido ni a su forma? Parece, pues, que el lenguaje humano no es únicamente articulado, sino doblemente articulado, articulado sobre dos planos.

El lenguaje humano debe su riqueza única y su flexibilidad a esta doble articulación, le debe su capacidad de producir, prácticamente sin limitaciones técnicas, cualquier signifi-

cado nuevo, pudiendo introducir así distinciones cada vez más sofisticadas en el universo referido en los actos de comunicación.

Estos tres rasgos distintivos combinados resumen la peculiaridad del lenguaje humano respecto a todos los usos simbólicos de los animales: los símbolos usados por los animales generan su significado abierta e inmediatamente; son, en cierto sentido, idénticos a sus significados, incluso en el caso de un símbolo «arbitrario» desde el punto de vista de sus semejanza física al referente. La transparencia inmediata y la accesibilidad del significado se derivan del hecho de que cada símbolo es cartografiado unilateralmente en un tipo de contexto situacional, y sólo en uno; el significado del símbolo se deriva de una relación de uno a uno entre un símbolo individual y un referente individual. No ocurre así en el caso de los símbolos construidos por el hombre, que son arbitrarios (en el sentido de que están infradeterminados), poseen referentes objetivados y se integran en códigos sistemáticos. Tal como lo expresaba Colin Cherry en su clásico tratado sobre la comunicación humana, «el significado pleno de una palabra no aparece hasta que se la ubica en su contexto».[88] Pero este contexto no viene suministrado por acontecimientos no lingüísticos, tales como un estado particular del organismo productor de símbolos o las facetas generadoras de emoción de su entorno inmediato. El contexto del que se puede deducir el significado del símbolo está constituido por otras palabras: las que se encuentran materialmente presentes, vecinas, en la misma cadena concreta de emisión y las presentes solo *in potentia*, como alternativas con significado a la selección de palabras en cuestión. Gracias a este nuevo plano de relaciones estructuradas, el plano lingüístico *sensu stricto*, la comunicación humana no sólo puede tratar con cosas o acontecimientos individuales, sino también con sus relaciones; estas relaciones también constituyen verdaderos referentes de los símbolos humanos. Tal como lo expresaba recientemente Russell, el lenguaje verdadero (humano) «implica la combinación libre de símbolos únicamente limitada por las reglas lógicas de la gramática y de la sintaxis, que, a su vez, expresan *relaciones entre* símbolos y, por lo tanto, simbolizan *relaciones entre* cosas e individuos y acontecimientos».[89]

Como veremos más adelante, esta capacidad única de reproducir y producir nuevas estructuras más que la simple habilidad para introducir intermediarios simbólicos en el espacio que divide la conciencia del acontecimiento respecto al propio acontecimiento, esa capacidad, repito, es la que dota al lenguaje humano de su potencial generador de cultura y la que hace de él el verdadero fundamento de la cultura en tanto que fenómeno genérico. Por eso la interrogación acerca del componente genérico de la cultura humana, de la esencia de *la* cultura, nos lleva inevitablemente, y en una fase relativamente temprana de nuestra investigación, a la cuestión de la estructura y de la estructuración. Estar estructurado y ser capaz de estructurar parecen dos núcleos gemelos del estilo humano de vida, eso que llamamos cultura.

La cuestión parece tener una importancia crucial en cualquier intento de formarse un juicio sobre la cultura en su sentido genérico. El lenguaje humano es una mezcla única de producción de símbolos y de pensamiento (inteligencia, de acuerdo con la terminología de Piaget). Ambas actividades no son en absoluto idénticas ni se encuentran inextricablemente conectadas. De hecho, los elementos del lenguaje sonoro, o habla, se desarrollan a lo largo de líneas distintas de las que siguen los pensamientos embrionarios, tal como argumentó L. S. Vygotsky.[90] De acuerdo con su estimación, los sonidos producidos por los grandes simios, aunque investidos de significado simbólico, son particularmente inadecuados para desarrollar un «lenguaje verdadero», dado que, precisa e invariablemente, quedan encerrados en contextos intensamente afectivos; y las emociones intensas están enfrentadas con la regulación inteligente de la

conducta. «La estrecha correspondencia entre el pensamiento y el habla características del hombre está ausente en los antropoides.» La capacidad de producir sonidos subordinados unilateralmente a ciertos eventos no simbólicos es una cualidad muy difundida entre los animales. También se pueden rastrear elementos incipientes de análisis y síntesis, los dos procesos mutuamente complementarios del pensamiento, en la conducta de muchos animales. Pero sólo en los humanos, animales culturales, se encuentran y se mezclan. El uso de símbolos por sí mismo, antes de traspasar el umbral de la capacidad estructuradora, parece un callejón sin salida: la acumulación de nuevos símbolos junto a los que ya se emplean no hace más probable que se combinen entre ellos, cristalizando en un lenguaje verdadero. En realidad, parece existir un abismo cualitativo entre los símbolos ordinarios y el lenguaje humano. Por consiguiente, es probable que el centro de gravedad genuino de la cultura como atributo humano universal radique en la estructura, más que en el uso de símbolos.

Jean Piaget extrajo la conclusión final al respecto: «Mientras otros animales no pueden alterarse si no es cambiando de especie, el hombre se puede transformar transformando a la vez el mundo y se estructura construyendo estructuras; y estas estructuras son suyas, ya que no están eternamente predestinadas ni desde dentro ni desde fuera».[91] Así pues, la peculiaridad del hombre consiste en ser una criatura que genera estructuras y que se orienta respecto a ellas. La palabra «cultura» en su sentido genérico representa precisamente esta habilidad excepcional. De todas formas, ésta es una afirmación elíptica a menos que se especifiquen los significados de «estructura» y «estructuración» en el uso que se les ha destinado en estas páginas.

No deja de crecer la cantidad de libros y papeles concebidos por encima de todo como comentarios sobre el significado preciso de «estructura» y resultaría una dura prueba tratar ni siquiera de enumerar y clasificar las definiciones y reglas de uso

que se han propuesto o que se han pretendido descubrir. Sin embargo, no es seguro que semejante esfuerzo fuera lo suficientemente valioso como para contrapesar la inversión de tiempo que requeriría. La palabra «estructura» hizo una rápida carrera en los años cincuenta y sesenta, y siempre hay muchos contendientes prestos a unirse al cada vez más celebrado *cortège*; el concepto de moda tiende a sufrir una sobrecarga de significados, ya que son muchos los zelotes que, deslumbrados por los oropeles de la fama, tratan de alargar o distender su alcance, cada uno desde su propia posición e intentando acomodarlo a sus propios intereses y temas de investigación. Los límites de la aplicación de un término, ahora difusos y polémicos, continuarán fluctuando probablemente durante algún tiempo, antes de que emerja algo parecido a un *consensus omnium*. En consecuencia, lo que sigue no es más que otro intento de análisis fenomenológico del término, tal y como se entiende en el pensamiento moderno, un intento de separar la almendra de la intención necesaria y constituyente de la cáscara de lo incidental y variable.

En 1968, Raymond Boudon, observando con cautela el aluvión de autoproclamados estructuralistas, publicó un agudo análisis sobre los usos dispares y los abusos a los que se estaba sometiendo el término. El sintomático título original era *A quoi sert la notion de structure?* [*¿Para qué sirve la noción de «Estructura?»*][92] y uno puede adivinar que, con él, el autor quería decir que la noción no sirve siempre a la causa adecuada. La opinión de Boudon es que la palabra, en su actual uso, es a la vez un miembro de una familia de sinónimos —y, como tal, redundante—, y un encabezamiento de una familia acumulativa de homónimos —y, como tal, demasiado general para expresar contenido preciso alguno—. Su visible resentimiento contra la sobreutilizada palabra, particularmente manifiesto en la declaración introductoria sobre la intención del autor, no evita que Boudon acabe aceptando el concepto y agrade al lector con

una revisión sistemática y ejemplarmente ordenada de una muestra selecta de estructuras modeladas científicamente. Aun así, cree —y ése es el principio explícito de todo el libro— que, cuando se confronta la palabra con los dos distintos escenarios contextuales mencionados anteriormente, aporta dos significados que tienen poca cosa en común excepto sus nombres. Como sinónimo de muchas otras palabras mejor establecidas, «estructura» significa simplemente «ser sistémico» (en oposición a «estar agregado») o «estar organizado» (como distinto de «estar desordenado»). Se utiliza «para subrayar el carácter sistemático de un objeto». Como nombre de familia para una serie de homónimos, «estructura» apenas tiene un significado descriptible. Con este nombre, algunos científicos denominan sus teorías sobre el objeto que investigan, modelos hipotético-deductivos de una parte dada de la realidad que consisten, por encima de todo, en premisas axiomáticas y reglas de transformación. En este caso, «estructura» es casi una noción tan amplia como «teoría». El significado más específico de una estructura concreta, no de la estructura como tal (como la estructura de parentesco o la estructura gramatical), «no hace sino proceder indirectamente del análisis de un material concreto». Boudon eligió comentar el primer contexto de «estructura» recurriendo a la expresión *définition intentionelle*, mientras que, en el segundo, optó por *définition effective*.[93] Por qué lo hizo no está del todo claro. Tal vez empezó con la intención de definir estructura, pero luego se lo pensó mejor y produjo algunos estudios espléndidos sobre lo que realmente son las entidades estructuradas; sin embargo, mantuvo el marco conceptual original, con lo cual más bien oscureció el mensaje más significativo del libro. Lo que Boudon diferencia como dos clases de definiciones son, de hecho, dos fases sucesivas en el modelado de estructuras: habitualmente descubrimos en primer lugar el carácter sistémico, es decir, estructurado, del objeto de estudio, para luego intentar modelar regularidades reales que garanticen nuestra impresión original. En ambas fases, la *définition* o, más precisamente, nuestra comprensión de las condiciones en las cuales se nos permite aplicar la palabra «estructura», es básicamente la misma. Más adelante trataremos de enumerar esas condiciones, pero, aun sin dar detalles, de momento podemos asumir que todos estamos de acuerdo en lo que queremos decir cuando utilizamos la palabra «estructura» como una antónimo en sentido amplio de «desorden». Y es en este sentido amplio en el que podemos decir que la cultura, en tanto que cualidad genérica, como atributo universal del genero humano en tanto que opuesto a otras especies animales, es la capacidad de imponer nuevas estructuras al mundo.

Digamos lo que digamos sobre las diferencias entre un estado estructurado y otro ordenado, el conjunto de estados ordenados es siempre menos numeroso que el de posibles estados desordenados. Por consiguiente, las estructura es un estado menos probable que el desorden. La otra forma de decir esto es que la estructura siempre significa una limitación de posibilidades. Se puede obtener esa limitación dividiendo simplemente una vasta categoría de elementos indiferenciados en una serie de subcategorías que difieren las unas de las otras por sus probabilidades de incidencia. Biológicamente, todas las mujeres incluidas en un intervalo de edades bastante amplio encajan como pareja sexual potencial. Si las dividimos en madres, hermanas, hijas del tío materno, etc., podremos dirimir su idoneidad para el acto sexual, reduciendo drásticamente el conjunto de posibles acoplamientos sexuales. Físicamente, la temperatura del entorno humano oscila entre una gama muy extensa de valores posibles. Al introducir artefactos que medían entre el cuerpo humano y el medio natural (edificios cerrados, ropas, etc.), la variación real en la vecindad inmediata con el cuerpo se vuelve a reducir radicalmente. En lo que se refiere al aspecto fisiológico, las probabilidades de los resulta-

dos posibles de un duelo entre dos animales (uno de ellos *Homo*) vienen determinadas por factores más allá del control de los combatientes (destreza de músculos, fauces, garras); cuando uno de los adversarios modifica por sí mismo la capacidad de su propio equipamiento natural, o del de su enemigo, insertando artefactos que medien en el proceso de lucha, las probabilidades relativas de los diversos resultados posibles se ven drásticamente alteradas.

Estos tres ejemplos representan tres formas alternativas de «estructuración»: a) la diferenciación de significados adscritos a diversas partes del entorno; b) la introducción de regularidades en un entorno que, de lo contrario, sería más errático y menos predecible; c) la manipulación de la distribución de probabilidades creando un «sesgo» que favorezca a alguna de las instancias implicadas. Estos tres mecanismos de estructuración constituyen los principales procesos universales de la cultura humana; de hecho, constituyen su esencia. Es fácil ver que los tres, aunque en proporciones variables, implican la participación de dos tipos de pautas o patrones (que, en este contexto, significan simplemente regularidades): a) pautas que relacionan estados específicos del entorno con «post-estados» específicos del organismo humano (los estados del entorno son *inputs*, mientras que los «post-estados» del organismo son *outputs* del ser humano, en su calidad de «caja negra» cibernética); b) pautas que relacionan estados específicos del organismo humano con «post-estados» del entorno (los *inputs* y *outputs* cambian de ubicación y el entorno asume el papel de «caja negra»). El proceso cultural de estructurar el universo de posibilidades abstractas queda, por lo tanto, subdividido en dos estructuraciones interrelacionadas: a) la de la conducta humana; b) la del entorno humano.

En este sentido, podemos concebir el proceso cultural como una extensión, o una subcategoría, de una relación de adaptación mucho más general, en la que participan todos los organismos vivos hasta el extremo opuesto de la evolución biológica-cultural, y también todos los mecanismos artificiales autorregulados, en otras palabras», todos los «sistemas abiertos», es decir, los sistemas que no pueden sobrevivir sin algún *input* de energía o de información que proceda de una parte del universo más allá de sus confines específicos. Según Piaget, este proceso de adaptación, iniciado obligadamente por el ciclo vital del sistema abierto, consiste en una relación con dos facetas: asimilación y acomodación.[94] La primera es la parte externa, dirigida hacia fuera, de la adaptación: el sujeto asimila diversos elementos del entorno, aprovechando su energía y/o su información. El segundo es el aspecto interior, hacia dentro, de la misma relación: la estructura intrínseca de un sistema experimenta continuas modificaciones, necesarias si se ha de perpetuar el intercambio con el entorno. Sólo se logra la adaptación si, y sólo si, la asimilación y la acomodación se equilibran mutuamente; o, mejor, la adaptación *es* un proceso de equilibrado de la asimilación y de la adaptación.

Hemos descrito la adaptación en términos lo suficientemente amplios como para dar cuenta por igual de todo lo que afecta a dos factores que se suelen diferenciar drásticamente: el cuerpo y la mente. Descrita en los términos anteriores y en la medida en que su definición se mantenga dentro del universo semántico garantizado por esos mismos términos, la adaptación, así como sus dos facetas, no es ni «corpórea» ni «mental». Lo que se describe en otros contextos como mental y corpóreo lo podríamos caracterizar como dos formas correlacionadas o como dos aplicaciones de la adaptación, reteniendo, sin embargo, una estructura idéntica, es decir, se trata de dos reflejos de una misma estructura impresos en dos tipos de medio distintos. Es difícil concebir cómo se pueden definir los procesos mentales, léase la inteligencia o el pensamiento, si no es mediante la indicación de estructuras y sus transformaciones. Proponer la «mente» como una explicación de un sistema de con-

ducta parece ser un error lógico, ya que, tal como lo expresó Anatol Rapoport, la «mente» sólo es un nombre inventado para distinguir una clase de cosas que «se comportan» o «llevan a cabo acciones» en tanto que distintas de aquellas otras cosas que sólo «participan en los acontecimientos». Rapoport señala «la plasticidad de la respuesta, la habilidad para modificar la respuesta ante un estímulo dado», como un síntoma reconocible de «inteligencia»;[95] en otras palabras, la única cosa que razonablemente podemos decir acerca del concepto de «inteligencia» es que lo podemos aplicar siempre que se presente el síntoma mencionado. De forma similar, de acuerdo con el estudio clásico de A. M. Turing, a menos que definamos los procesos mentales de una manera que nos obligue a estar de acuerdo con la afirmación que pretende que la única forma de estar seguro de si una máquina piensa es ser la máquina y sentirse pensando, la única forma alternativa de resolver la cuestión de la «máquina pensante» es probar el rendimiento de una máquina en una situación que exige una conducta inteligente o, más exactamente, que se suele describir así.[96]

Así pues, la noción genérica de cultura se acuña para superar la persistente oposición filosófica entre lo espiritual y lo real, entre el pensamiento y la materia, entre la mente y el cuerpo. El único componente necesario e irreemplazable del concepto es el proceso de estructuración, junto con sus resultados objetivados, las estructuras construidas por el hombre.

La continua e inacabable actividad estructuradora constituye el núcleo de la praxis humana, el modo humano de estar-en-el-mundo. Para llevar esta existencia activa, el hombre cuenta con dos instrumentos fundamentales: *manus et lingua*, como lo expresaba santo Tomas de Aquino, herramientas y lenguaje, en la tradición marxiana. Con estos dos utensilios, y a través de la estructuración, el hombre se maneja a sí mismo y maneja el mundo en el que vive. Este «manejo» consiste en extraer energía y en obtener información. Se tiende a percibir diferencialmente los dos componentes del modo humano de existencia. La energía es lo que el hombre necesita; para satisfacer esta necesidad, depende de fuerzas que no puede gobernar completamente. El hombre percibe este estado de dependencia como ser-un-objeto, como estar expuesto a manipulaciones que no puede impedir precisamente porque no puede sobrevivir a menos que cumpla las condiciones que le dicta su dependencia. Por el contrario, experimenta la información como algo que desea; para generarla, somete a su voluntad fuerzas hasta entonces elementales y desenfrenadas. El hombre percibe este estado de creación como ser-el-sujeto, como estar en un mundo expuesto a la manipulación humana. De ahí, la persistencia continua de esa dicotomía de múltiples nombres en la forma humana de pensar el mundo —materia y espíritu, cuerpo y mente— y, de ahí, la invariable tendencia a asociar su primer componente con la esclavitud y el segundo con la libertad.

La cultura es un esfuerzo perpetuo para superar, para sacarse de encima esta dicotomía. La creatividad y la dependencia son dos aspectos indispensables de la existencia humana, que no sólo se condicionan, sino que también se refuerzan mutuamente. No se pueden trascender de manera concluyente; únicamente superan su propia antinomia recreándola y reconstruyendo el escenario donde se habían generado. Por consiguiente, la cultura está condenada a una continuación eterna de su agonía; de igual modo, el hombre, ya que está dotado con la capacidad de la cultura, está condenado a explorar, a estar insatisfecho con su mundo, a destruir y a crear.

Capítulo 2

LA CULTURA COMO ESTRUCTURA

La segunda ley de la termodinámica establece la tendencia universal de todos los sistemas aislados a pasar de estados más organizados a estados menos organizados: este paso se conoce como «incremento de la entropía». Cuando lo consideramos dentro de los confines de un sistema aislado en concreto, el incremento de la entropía es un proceso irreversible: el sistema no puede volver por sí mismo a un estado más organizado. Existe una interpretación de la entropía como energía que se debe aplicar para hacer volver el sistema a sus condiciones iniciales.[1] La entropía —y la cantidad energética necesaria para volver al estado inicial— crece ininterrumpidamente en función del flujo temporal, del paso del tiempo. Ningún sistema puede extraer de sus propios recursos la energía necesaria para invertir el proceso entrópico; ésta debe provenir del entorno del sistema.

El único remedio contra la maximización de la entropía (definida dramáticamente por los termodinámicos como «muerte térmica») parece ser la ruptura de las fronteras del sistema, abriéndolo al intercambio con su entorno exterior, con el que previamente no tenía relaciones. Esta transformación de un sistema aislado en uno abierto supone, de hecho, la inclusión del entorno en la órbita del sistema o, más bien, la entrada del sistema y su entorno en una red de relaciones constantes y mu-

tuas, es decir, un «metasistema», mayor y más espacioso. El sistema inicial, menor, constituirá a partir de entonces la parte del metasistema en la que se ha detenido o invertido el ascenso de la entropía, a costa de la otra parte del metasistema, «la del entorno» (aclaremos el significado del término «entorno» en este contexto: se define únicamente como «la otra parte del metasistema»). Esto es lo que en verdad está ocurriendo con los organismos vivos. Según el famoso adagio de Schrödinger, los seres vivos «chupan neguentropía» (entropía negativa) de sus entornos. Son, tal como dijo Anatol Rapoport en otra celebrada sentencia, diminutas «islas de orden» en un mar cada vez más desordenado. Lo mismo se puede decir de otros tipos de «organismos», como los sistemas socioculturales.

No parece fuera de lugar una digresión al respecto. La analogía entre los seres vivos y la sociedad humana tiene mala fama y está constantemente bajo sospecha. De hecho, muchos científicos no la consideran susceptible de ser utilizada en argumentaciones académicas serias. Esta desconfianza casi universal estaba tal vez bien justificada históricamente, dadas las manías de algunas mentes decimonónicas intoxicadas con el síndrome biológico entonces a la moda (léase particularmente las extravagantes ideas de Novikov en Rusia, Schäffle en Alemania, Worms en Francia y, hasta cierto punto, Spencer en Inglaterra). Hoy, apenas se puede justificar, puesto que no resulta probable que nadie vaya tan lejos como para estar de acuerdo con P. Lilienfeld, por poner un ejemplo, en que las mismas leyes biológicas explican, y explican convincentemente, tanto los procesos de las células individuales como la conducta de los individuos humanos.[2] Ahora estamos suficientemente preparados (o, quizá, simplemente, somos lo bastante conscientes de lo doloroso que puede ser pillarse los dedos una y otra vez) como para poder rechazar con desdén el cebo de las analogías simplistas. Aun así, la ecuación moderna entre *sistemas* biológicos y sociales, inspirada en la cibernética, sólo presenta un parecido superficial con el expansionismo biológico del siglo XIX. Lo que hoy en día está en juego no es el traslado de un razonamiento desenfadado de una estructura a otra muy distinta, merced a la pura similitud fenoménica, sino el esfuerzo concienzudo por penetrar en los homomorfismos e isomorfismos fundamentales, profundamente asentados. Tal como lo expresó Rapoport:[3]

> Las argumentaciones basadas en analogías ordinarias raras veces son concluyentes. Por ejemplo, el hecho de que sea cierto que la selección natural favorezca la supervivencia de las especies no implica que la competición económica sea indispensable para el vigor de una nación. Tampoco se puede justificar convincentemente la pena capital sobre la base de su analogía con la cirugía aplicada a una parte enferma del cuerpo. Sin embargo, una analogía matemática sería otra cosa. Este tipo de analogía es la evidencia de una *estructura* similar en dos o más tipos de eventos, y es mucho lo que se puede deducir de semejante similitud.

Por lo tanto, si existe en cada caso un componente universal de una lucha contra el ascenso de la entropía, se sitúa ciertamente entre las cualidades de la estructura y de la formación de estructuras. De manera similar, si estamos interesados en la cultura, en su capacidad como dispositivo antientrópico, tenemos que empezar por investigar la estructura.

El concepto de estructura

Tal como ya se indicó en el primer capítulo, la estructura es, en primer lugar, un antónimo de «estado desordenado». Ambas nociones se relacionan íntimamente con el concepto de probabilidad. A fin de cuentas, un estado desordenado es una serie de acontecimientos que presentan una probabilidad de

incidencia aleatoria: todo es igualmente posible, todo puede pasar con el mismo grado de probabilidad; en otras palabras, nada se puede predecir con exactitud. En un estado completamente falto de orden (estructura), no hay una cantidad de datos que baste para predecir una secuencia futura de acontecimientos (estados futuros del campo en cuestión). Por el contrario, la estructura implica alguna diferenciación entre las probabilidades reales de los estados teóricamente concebibles: algunos de ellos son más probables que otros; luego, los estados futuros de un campo estructurado son predecibles. Cuanto más estructurado (ordenado) esté un conjunto dado, menos información se necesitará para hacer una previsión de futuro razonablemente fiable.

Esta cualidad única y, de hecho, rara de los todos estructurados (sistemas) se puede atribuir a la presencia de patrones o pautas repetidos. A menudo se entiende mal la naturaleza exacta de estas pautas. Existe una tendencia en las ciencias sociales a generalizar los atributos universales de los sistemas a partir de una clase de atributos mucho menos universal, pertenecientes a un subconjunto de todos estructurados representados principalmente por los organismos vivientes individuales, en el sentido biológico. El rasgo peculiar de estos sistemas consiste en su carácter «defensivo»; habitualmente poseen estrechos límites de tolerancia respecto a la flexibilidad de sus propias variables, y su «carácter sistémico» se manifiesta sobre todo en la acción especializada de «equilibrar» unidades, con dos efectos principales: a) impedir las oscilaciones excesivas de las variables que puedan poner en peligro la supervivencia del conjunto; b) mantener (y, si hace falta, retornar) el conjunto del sistema dentro de los límites fijados por parámetros fronterizos rígidos e inquebrantables. Esta cualidad de los sistemas en cuestión indica su fragilidad, la limitación de su naturaleza sistémica, su vulnerabilidad ante las condiciones adversas que tienden a colapsar la resistencia antientrópica. En última instancia, se reduce a la circunstancia de que cualquier relación constante entre las su-

bunidades el sistema (que están en el fondo de su desafío a la ley de la entropía), se lleva a cabo y se mantiene dentro de los límites definidos que perfilan los parámetros fronterizos. Esta «analogía orgánica» injustificada ha resultado persistente hasta el punto de que casi ha constituido una concepción sociológica endémica acerca del sistema social. Originada en la época moderna en los trabajos de Pareto y Durkheim, se proyecta en una tendencia bien fijada de la teoría social a identificar la cuestión de la supervivencia del sistema social con la defensa de una red de interacciones rígida y duradera. Esta tendencia ha hallado su elaboración más completa y sofisticada en la visión parsoniana del sistema social. Walter Buckley ha señalado su carácter defectuoso intrínseco:[4]

> Mientras los organismos maduros, en razón de su propia naturaleza organizativa, no pueden cambiar sus estructuras dadas más allá de ciertos límites muy estrechos sin perder su viabilidad, semejante capacidad es precisamente lo que distingue los sistemas socioculturales. En el esquema evolutivo, se trata de una ventaja adaptativa importante de este último nivel de organización.

Ahora, el problema con el enfoque discutido ya no se centra en la premisa de que existen límites a la viabilidad del sistema, fronteras, dentro de las cuales las subunidades del sistema permanecen interrelacionadas de manera definida; de hecho, en este sentido todo sistema y toda estructura imaginable tienen límites. El concepto intuitivo de la «estrechez» de los límites, que probablemente desafiará cualquier intento de especificación empírica, tampoco sirve de guía fiable en nuestro esfuerzo por desenredar las cualidades universales de las manifestaciones organísticas específicas que presentan las estructuras. En realidad, no parece que la intuición que alienta nuestros prejuicios contra la extrapolación del modelo biológico al campo de los

sistemas socioculturales se pueda articular significativa y provechosamente en términos de discrepancias cualitativas y «sustantivas». En el corazón de todo el asunto, reside una diferencia más bien cuantitativa, aunque suficientemente conspicua como para inspirar, y requerir, la diferenciación de las interrogaciones que nos podamos hacer sobre los organismos biológicos y los sistemas socioculturales.

Cuando modelamos imágenes estructuradas de los organismos biológicos, solemos concentrar deliberadamente nuestra atención en la manera como el sistema trata de mantenerse con éxito dentro de sus límites. No hay nada ilegítimo en tal postura. De hecho, tenemos todo el derecho del mundo a seleccionar el mismo enfoque al tratar de los sistemas socioculturales, tal como hacen muchos sociólogos, intentando batallar con la conocida pregunta hobbesiana. Sin embargo, esa postura nos remite más al escrutinio de las fronteras del «carácter sistémico» que a la naturaleza del fenómeno «sistémico». Si «estar estructurado» se relaciona por encima de todo con la resistencia a las tendencias entrópicas, la cuestión clave es la capacidad de algunos sectores del mundo seleccionados para estructurar, «neguentropizar», más que para simplemente mantener intacta y «congelada» una estructura ya «estructurada». De ahí nuestras objeciones a la crítica incompleta de Buckley. Cuando Buckley menciona la «estructura dada» de los organismos maduros, obviamente se refiere a redes bien establecidas de relaciones entre las partes. Pero la inaplicabilidad del enfoque biológico a los sistemas socioculturales, correctamente predicada por Buckley, no es el resultado de concentrar la atención de los biologistas en una «estructura dada» solamente en el sentido anterior; la premisa que subyace en la crítica de Buckley es una naturaleza esencialmente estática e inmóvil de la estructura como tal. Lógicamente, acuña una nueva palabra, morfogénesis, para denominar un sistema construido de tal manera que no otorga preferencia a ninguna «estructura dada» concreta. ¿Qué

resulta, entonces, «sistémico» en esta clase de sistemas? El atributo de poseer una «estructura dada» es precisamente la única cualidad que distingue un parte de la realidad ordenada, similar a un sistema, respecto a su exterior caótico y desorganizado. Por lo tanto, y por definición, es algo relativamente estable y constante, resistente a la erosión entrópica. No obstante, el nudo del problema es que, a nivel empírico, esta constancia endémica de la estructura no se manifiesta necesariamente como una monótona repetición de sus resultados fenoménicos. Al contrario, una variabilidad amplia y prácticamente ilimitada se puede continuar correspondiendo a una estructura subyacente constante o, incluso, inflexible. Déjesenos repetir que no hay nada intrínsecamente equivocado en que tanto biólogos como sociólogos centren la atención en el descubrimiento de una «estructura dada» (asumir muchas estructuras —¿cuántas?— en un sistema, en lugar de una, equivaldría, de hecho, a negar su carácter sistémico). Lo que está equivocado es la confusión entre los planos empírico y estructural. El razonamiento biológico sobre los sistemas socioculturales sólo deviene peligrosamente desorientador cuando se ubica la estructura en el nivel empírico y se toma la constancia de correlaciones estadísticas entre fenómenos por la estructura propiamente dicha. Lo que parece ser el fallo principal de la imagen parsoniana del sistema social no es su premisa de la constancia de la estructura, sino la localización de esta estructura en el plano de las relaciones sociales reales y, consecuentemente, la premisa de que la defensa de la estructura del sistema es equivalente a la defensa de la red vigente de sus actualizaciones empíricas.

Podemos volver ahora al comentario acerca de la naturaleza de los patrones que constituyen el rasgo distintivo de los todos estructurados. Recordemos que los todos estructurados son aquellos en los que «no todo puede pasar» o, más bien, donde se minimiza la probabilidad de algunos estados hipotéticos, que resultan incoherentes respecto a la lógica de la es-

tructura dada. Por lo tanto, las unidades del conjunto deben estar interrelacionadas o, dicho de otra forma, en *comunicación*. De hecho, la comunicación es el rasgo definitorio del estatus de «ser un miembro del sistema». Según Oscar Lange, un sistema se define como una colección de «elementos que se comunican»: «Cada unidad del sistema, o bien se comunica al menos con otra unidad del sistema, o bien recibe al menos una comunicación procedente de al menos una unidad del sistema. Por consiguiente, en el sistema no hay unidades aisladas, es decir, unidades que ni se comunican ni reciben comunicaciones en relación con otras unidades del sistema». Siguiendo a Lange, una unidad x comunica con otra unidad y si algunos componentes del *output* de x se convierten en componentes del *input* de y (naturalmente, asumimos que, de alguna forma constante, el *output* de cualquier unidad está relacionado con su *input*).[5] Esta asociación íntima entre carácter sistémico y comunicación (en su sentido moderno generalizado) es la idea rectora de la cibernética. W. Ross Ashby ha elaborado particularmente esta cuestión.[6] Pone especial énfasis en la limitación del componente principal, el contenido, de cualquier acto de comunicación. Si, dado un estado S_1^x de la unidad x, otra unidad y puede asumir todos los estados imaginables S_n^y contenidos en el espacio de posibilidades, entonces, dice Ashby, no existe ninguna comunicación entre x e y. En resumen, el significado de la comunicación es coextensivo con el concepto de limitación. Abraham Moles ha afirmado explícitamente la generalidad radical de la concepción moderna de comunicación, así como su rol clave en la definición de cualquier tipo de estructura. Define comunicación como «el establecimiento de una correspondencia inequívoca entre el universo espacio-temporal A (x, y, z, t), el emisor, y el universo espacio-temporal B $(x^1, y^1, z^1, t+t')$, el receptor». Como resulta obvio, esta definición es lo suficientemente espaciosa para acomodar una gran cantidad de nociones que habitualmente se introducen por separado. A lo que se

refiere el término «comunicación» no es sólo a su referente de sentido común —el intercambio de mensajes entre dos agentes separados—, sino que existen otras posibilidades: una anamorfosis (transformación) de uno y del mismo medio, si tiene lugar entre el momento t y $t+t'$, permaneciendo como una «correspondencia inequívoca» con el estado del medio en el momento inicial t; una traducción, es decir, una «transferencia de un espacio simbólico a otro»; una explicación, es decir, una «transferencia de un espacio de atributos simbólicos a otro»; y una comprensión, es decir, una «transferencia del campo fenoménico al campo de los símbolos combinados (*reliés*) en una estructura».[7] Todos estos tipos de relaciones de comunicación, así como otros, innominados (y, quizá, ni siquiera isomórficos), pueden constituir una estructura.

Por lo tanto, una forma alternativa de decir que la estructura es una limitación impuesta sobre un universos de acontecimientos posibles es decir que la estructura es un red de comunicación en el seno de un conjunto de elementos. La manera alternativa de decir que la comunicación consiste en una correspondencia inequívoca entre dos conjuntos de componentes es decir que el segundo conjunto de la secuencia (no necesariamente temporal) se puede describir como una función del primero, es decir, B = F(A). En consecuencia, se puede definir la estructura como el conjunto de reglas de transformación de un grupo de elementos interrelacionados y de sus propias relaciones. Como las transformaciones generadoras de acontecimientos definidos en un espacio dado de acontecimiento posibles están sometidas a reglas (pautas), la reserva o el *pool* de acontecimientos realmente acaecidos es un subconjunto limitado del universo total de posibilidades.

Las incidencias acaecidas se sitúan en el nivel de la percepción, es decir, en el nivel fenoménico o empírico. No ocurre lo mismo con la estructura, que no resulta accesible a la experiencia sensorial. Y tampoco se deriva directamente del proce-

samiento de datos de la experiencia, como a través del cálculo de la distribución estadística de ciertas variable en la reserva de acontecimientos registrados. La relación de la estructura con los fenómenos empíricos es un reflejo de la relación de los modelos abstractos y las impresiones sensoriales (y viceversa; sería inútil tratar de resolver la vieja discusión sobre la prioridad, ya que ambas reflexiones sólo son accesibles a nuestro conocimiento —existen para nosotros— tomadas conjuntamente). El punto importante es que no existe una relación una-a-uno entre una estructura dada y un conjunto correspondiente de acontecimientos empíricos. Una estructura puede generar conjuntos de incidencias muy diversos y viceversa, cualquier conjunto de acontecimientos empíricos se puede considerar como un *output* de diversas estructuras subyacentes. Todo lo cual, claro está, convierte en particularmente trascendental la demanda de que se evite la confusión de niveles.

Hagamos notar también la conexión íntima entre la noción de estructura, tal como aquí la hemos definido, y el concepto moderno de información, tal como lo elaboraron, sobre todo, C. E. S. Shannon y W. Weaver.[8] Tanto la estructura como la información se relacionan directamente con la limitación impuesta sobre el universo de posibilidades. Como sabemos, la medida de la información propuesta por Shannon y Weaver es homóloga a la medida de la entropía: cuanto más alto sea el nivel de entropía en una agregado de elementos, más información se transmite cuando se consigue describir exactamente el estado del agregado. En otras palabras, cuanto más estructurado está un agregado en concreto (cuanto más limitada sea la reserva de estados posibles), menos información resulta necesaria para eliminar totalmente la incertidumbre respecto a su estado actual. Si deseamos computar la cantidad de información contenida en un mensaje específico, deberíamos deducir el residuo de incertidumbre dejado tras la recepción del mensaje del grado de incertidumbre que existía antes de su emisión. O también: si queremos expresar cuán «estructurado» se encuentra un agregado concreto en un momento determinado, podemos deducir la cantidad de información verdaderamente necesaria para describir plenamente su estado de la cantidad que hubiera sido necesaria si el agregado fuera totalmente aleatorio.

He aquí una conclusión posible que merece una particular atención, dada su influencia sobre el concepto genérico de cultura. Hemos visto que, con el crecimiento de la entropía en un agregado, cae el alcance de la información realmente accesible (es decir, la posibilidad de eliminar la incertidumbre respecto al estado del agregado). Por otro lado, cuanto más éxito tenemos en la reducción de la entropía del agregado, más información se hace inmediatamente accesible. Ahora bien, recuérdese que la reducción de entropía sólo se puede conseguir a expensas de una entrada de energía procedente del exterior del agregado («chupando neguentropía»). Luego se sigue que la energía y la información son intercambiables, que es posible aumentar el alcance de la información mediante la aplicación de energía. De hecho, varios estudiosos han mostrado que existe una notable homología entre las ecuaciones que expresan las transformaciones energéticas y las que describen el procesado de información (principio de la dualidad de energía e información).[9] Tomemos nota del fenómeno, que parece tener una importancia capital para la comprensión de la cultura como estructuración.

Aún hay otro comentario que parece oportuno. Los teoremas básicos de la teoría de la información, cuando no se recogen en términos matemáticos, se suelen envolver con el lenguaje sugestivo de los fenómenos psicológicos (cognición, conocimiento) o de una mente consciente, en tanto que factores constitutivos del acto mismo de crear la información. Al asociar el término «información» con los referentes semánticos del sentido común en el mundo, algo superfluo desde la perspectiva teó-

rica de Shannon y en modo alguno empleado por esta teoría, una y otra vez se vincula el uso de la palabra «información» con un «observador» que tiene (o tenía) una incertidumbre, a quien se ha pasado la información, y que la ha empleado para dispersar su incertidumbre (subjetiva), etc. De hecho, en aquellas descripciones no matemáticas de los fenómenos relacionados con la información, y dado el origen no experto, vernáculo, de la palabra, es difícil prescindir enteramente del «observador» sin arriesgarse a caer en el artificio y en la falta de fluidez. Por inevitable que probablemente sea, hay que advertir que este desafortunado empleo puede contribuir a la ya profusa tendencia a interpretar la información en términos subjetivos, reforzando y garantizando el enfoque mentalista de la teoría de la cultura. Además, la presencia del «observador» ubicuo en las versiones verbales de la teoría de la información es completamente redundante desde el punto de vista teórico, motivada sólo por la conveniencia expresiva (o, posiblemente, por el deseo de acercar una noción poco familiar a la experiencia del lector). El concepto de información no requiere la noción de mente del observador como componente constitutivo de igual manera que tampoco la necesita el concepto de entropía. «La incertidumbre», la piedra angular de la teoría de la información, no es en absoluto un fenómeno subjetivo, sino que se trata de la distribución aleatoria de probabilidades de que ciertos miembros de un conjunto de acontecimientos posibles acaben finalmente por tener lugar, es decir, se trata de un fenómeno objetivamente real. Ni siquiera la «transmisión» de información se refiere a un intercambio real de conocimiento entre dos mentes conscientes: de hecho, denota un cambio en la distribución de probabilidades, un cambio que se da nuevamente en un sentido real objetivo. Pasar información es, sobre todo, transformar el medio o canal descrito en términos informativos; es una operación real, tangible y objetiva que se lleva a cabo en un sector de la realidad objetiva. Los aumentos y disminuciones en el volumen de la in-

formación accesible son procesos objetivos que se desarrollan y se completan independientemente de la presencia en las inmediaciones de una «mente de observador» que pueda contemplarlos y aprovechar sus beneficios (o padecer sus perjuicios). En última instancia, la relevancia humana, verdadera y práctica, de las oscilaciones de la información consiste en la oportunidad, ofrecida a cualquier mente que se pueda situar en la posición de observador, de determinar la situación, de establecer la predicción correcta y de seleccionar la conducta adecuada. Sin embargo, teniendo en cuenta la orientación interna de este proceso, hay que hacer notar que los seres humanos no entran en los procesos informativos como factores operativos que codeterminen el volumen real de información accesible. Si se introducen en los mencionados procesos, lo hacen representando otro rol, el de soportes y ejecutores de la práctica, el de productores y manipuladores del entorno.

Estatus ontológico y epistemológico de la estructura

El papel creciente que desempeña la noción de estructura en la lógica de la ciencia moderna revive una serie de debates fundamentales relacionados con la naturaleza de la cognición y del conocimiento. Todos ellos tienen una larga historia y ocupan un lugar preeminente en la tradición intelectual de Occidente nacida del influyente choque entre dos corrientes principales de la filosofía griega. En el presente contexto, vale la pena mencionar dos de esos debates, ya que, de forma manifiesta o latente, subyacen en el fondo de la actual discordia en el seno de las ciencias sociales que ha convertido al estructuralismo en el principal adversario del *establishment* positivista. El primero es la controversia entre el conocimiento de «lo cierto» y de «lo contingente»; el segundo es la polémica entre la ontología del objeto de cognición «trascendente» y del «inmanente».

Platón inauguró la articulación sistemática del primer paradigma, aunque, tal como era habitual en su época, lo hizo en términos ontológicos. Paralelamente a la discusión entre alma y cuerpo, «lo pensado» y «lo sentido», el universo presentaba dos estratos, sin duda íntimamente entretejidos, pero todavía separados y gozando, cada uno de ellos, de su propio modo existencial, distinto y único: la inmutabilidad y el cambio eran respectivamente dos de sus rasgos diferenciadores más significativos. Platón resumió la historia presocrática de la filosofía griega como un proceso dominado por el enfrentamiento entre dos grandes tendencias representadas por los «italianos» (Parménides y su escuela) y los «jonios» (desde Tales). A su parecer, esta continuada polémica había provocado la sedimentación del tema principal de la filosofía, que, acudiendo a la retórica mítica, se podía describir como la batalla entre «Dioses» y «Gigantes»: «En el bando de los Dioses se encuentran todos aquellos que creen que las cosas invisibles son las realidades verdaderas; en el lado de los Gigantes, los que siempre creen que lo real no es más que el cuerpo que tocan y manipulan».[10] En palabras de uno de los personajes de *El sofista*:[11]

> Un bando trata de arrastrarlo todo, desde el cielo y lo invisible, hasta la tierra, agarrando literalmente rocas y árboles con sus propias manos, ya que se ponen encima de cada tronco y de cada piedra y afirman vigorosamente que la existencia real sólo pertenece a lo que se puede manipular y ofrece resistencia al tacto. [...] Y, de modo similar, sus adversarios se muestran muy recelosos al defender su propia posición en algún lugar de las alturas de lo invisible, manteniendo con toda su fuerza que la verdadera realidad consiste en ciertas Formas inteligibles e incorpóreas.

Tras esta diferencia de opiniones se encuentra, claro está, la discusión sobre la naturaleza de la realidad, polémica que surge en última instancia de una profunda desconfianza en la realidad del movimiento y del cambio. «Las muchas cosas que llevan el mismo nombre que las Formas cambian perpetuamente en todos sus aspectos. Y éstas son las cosas que vemos y tocamos, mientras que las formas son invisibles.» Queda, pues, establecido que hay dos órdenes de cosas; las invisibles, exentas de todo cambio, y las visibles, que cambian continuamente. Finalmente, se arguye que, dado que el alma es invisible, resulta probable que se parezca más a lo divino, inmortal, inteligible, simple e indisoluble, mientras que el cuerpo, que es visible, se parezca más a lo humano, mortal, ininteligible, complejo y disoluble. «Los amigos de las Formas toman la inalterabilidad como la marca del Ser real y la variabilidad como la marca del Transformarse. [...] Las Formas no admiten ninguna clase de cambios, mientras que muchas cosas sensibles nunca permanecen igual.» En el *Fedón* y en la *República*, se habla constantemente de la ausencia de cualquier cambio en el mundo ideal, algo que se contemplaba siempre como una condición necesaria para la existencia de conocimiento.[12] La total y absoluta identidad de lo «real», lo «verdadero» y lo «inmutable» era la piedra angular de la tradición platónica en la teoría del conocimiento. Aquello que demuestra su realidad simplemente siendo accesible a los sentidos no puede reclamar una verdadera realidad: carece de una base firme para impulsar su reivindicación de realidad, dado que existe de manera accidental, caprichosamente al azar, fugazmente elusiva. Aquello que es real lo debe ser para siempre, en lugar de someter su realidad a la azarosa prueba de la presencia sensorial continua.

Hasta aquí, el primer debate se mezcla con el segundo. Platón soluciona el espinoso problema de cómo se puede captar lo «real», teniendo en cuenta su independencia de la autoridad de la evidencia sensorial; y lo soluciona asumiendo la inmortalidad del alma. Se introduce el alma inmortal como conclusión lógica del hecho de que lo real nos es accesible «desde dentro»: «Si la verdad de las cosas está siempre en nuestra alma, el alma de-

be ser inmortal; por lo tanto, os podéis poner a buscar y a recuperar confiadamente la memoria de lo que no sabéis, es decir, de lo que no recordáis [...] buscar y aprender no es más que recordar»; dado que el alma inmortal «ha visto todas las cosas, tanto en este mundo como en el otro, no hay nada que no haya aprendido».[13] La forma se da una vez para siempre: el estatus de εἴδη debe ser superior a la modalidad de las cosas que «cambian de forma», que desafían las fronteras entre entidades esenciales (entidades que sólo pueden ser genuinamente reales en la medida en que permanecen idénticas a sí mismas).

Esta línea de pensamiento dio nacimiento a la ciencia de la lógica, que asumió la forma de la ciencia de «lo necesario», a saber, de las relaciones inmutables, libres de cualquier restricción impuesta por los sentidos. Esta ciencia, que surgió en las enseñanzas de Aristóteles, florecería en la escolástica medieval y alcanzaría nuevas cotas en el magisterio de Descartes. Para entonces, la separación conceptual entre «certeza» y prueba existencial era completa. Se había iniciado la época de una nueva lógica, la de la investigación empírica, pero prevalecía la opinión, codificada por Descartes, de que no había ninguna evidencia empírica sobre la «existencia» real de acontecimientos que pudiese acabar por generar conocimiento «cierto». Y viceversa: sin la premisa platónica de la inmortalidad del alma amasando el verdadero conocimiento de las formas, la certeza dejaba de ser una prueba de la existencia real. Descartes distingue «esa facultad de nuestro entendimiento por la cual éste tiene una percepción intuitiva de las cosas y las conoce a partir de lo que juzga, haciendo uso de la afirmación y de la negación». Los juicios de este último tipo están condenados a permanecer inconcluyentes, ya que dan cuenta de «naturalezas complejas», que son contingentes, que pueden aparecer o no y, consecuentemente, no se pueden determinar con seguridad. «Así pues, sólo nos queda la deducción para juntar las cosas de manera

que estemos seguros de su verdad. [...] El género humano carece de un camino abierto hacia el conocimiento cierto, aparte de la intuición evidente por sí misma y la deducción»; sólo podemos obtener certezas en aquellos casos en los cuales no nos tomamos «mucho trabajo para determinar si [las naturalezas concretas que analizamos] existen de verdad o no».[14] De esta manera, se despojó el tema entero de su barniz ontológico y se tradujo completamente al lenguaje de la epistemología. Dejó de ser una cuestión de formas inmutables para convertirse en el tema de la certeza que, en última instancia, pivota sobre la evidencia intuitiva y se puede extender, con ayuda de la lógica, a los juicios alcanzados deductivamente.

Con todo, dos de los pilares de la concepción platónica de conocimiento permanecieron intactos: la distinción entre «necesario» y «contingente» y la identificación con la primera categoría del conocimiento verdadero, mejor, superior, absolutamente fiable. Al empirismo moderno no le quedó más remedio que proclamar *nihil es in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, para desafiar estos dos principios esenciales de la teoría racionalista del conocimiento. El ataque alcanzó su clímax cuando se confirió un tratamiento positivista a las premisas empiristas. Se ridiculizó la intuición, se desautorizó la evidencia interna como un residuo de la metafísica y se redujo el conocimiento humano a lo que se puede derivar, mediante un tratamiento adecuado, de los datos primarios de la experiencia sensorial inmediata. Se descartó, más que se respondió, la cuestión de las verdades necesarias, eternas e indudables. La regla del fenomenalismo, uno de los pocos principios categóricos del positivismo, establecía lisa y llanamente que el conocimiento humano es y debe continuar siendo unidimensional, plenamente acomodado al plano de los datos empíricos. La regla complementaria del nominalismo asigna a los conceptos y declaraciones generales el papel auxiliar de abreviaciones, registros convenientes de hechos-acontecimiento esencialmente individuales.

No queda sitio para las verdades «evidentes», «que se imponen por sí mismas», y mucho menos para las «esencias» perennes e inmutables, arraigadas en algún lugar de la infraestructura de la cadena de acontecimientos contingente, empíricamente accesible.

Las dos reglas mencionadas no excluyen la acomodación de la estructura en el cuerpo del conocimiento positivista. Aun así, está claro que la noción debe sufrir un cambio bastante sustancial; de hecho, una proporción importante de los atributos que hemos adscrito al concepto no es admisible bajo las normas de la austeridad experimental. Sobre todo, a la estructura se le niega cualquier estatus soberano, superior o, incluso, prioritario con respecto a los datos de la experiencia. La discusión misma sobre el estatus de la estructura, en tanto que distinta del estatus de los hechos registrados, es una reminiscencia ominosa de la metafísica. En el marco del conocimiento positivista, se otorga a la estructura el significado de una mera ordenación de los datos primarios, del tipo bien conocido en las tablas estadísticas que describen la distribución de hechos observados según un aspecto seleccionado o, más bien, informan de cómo los eventos observados se dividen en clases ideadas por el investigador en aras de la parsimonia y de la conveniencia explicativa. La estructura es el resultado de la medida, así como una manera de registrar los hallazgos cuantificados, todo lo cual constituye, evidentemente, una definición de estructura claramente diferente de la que utiliza Lévi-Strauss, pongamos por caso, quien pone precisamente el énfasis en la falta de una conexión necesaria entre la medida y la estructura.[15]

El fatuo desdén con el que el positivismo trató continuamente todo aquello que no era un dato estrictamente observable inspiró un resentimiento reiterativo entre los científicos preocupados por la precariedad y la debilidad manifiestas del terreno sobre el que se haría reposar al conocimiento humano si se aceptasen sin reservas las premisas positivistas. Las conspicuas lagunas y ambigüedades del razonamiento inductivo y la contingencia obvia de lo que pasaba por ser un «hecho» desde la perspectiva positivista acabaron por empujar la actividad intelectual lejos del persistente ideal científico de certeza.

En el siglo XX, el más celebrado de los asaltos contra la fortaleza del positivismo fue el de la fenomenología. Se trasladaba nuevamente el objeto de verdadero conocimiento desde el reino de «lo trascendental» al de «lo inmanente». El famoso eslogan de Husserl, *Zu den Sachen selbts!*, redefinía las «cosas» como la esencia purificada del objeto directo de *Bewusstsein* («conocimiento consciente»), a la vez que definía ésta como el tipo de existencia que asume un objeto de conocimiento cuando es conocido, es decir, cuando se revela a la conciencia. Así, parece haberse superado finalmente la tradicional dicotomía entre el *cogito* y el *cogitatum*: ambas partes del acto cognitivo se funden en una, accesible directamente al escrutinio analítico. Mediante este recurso, Husserl espera sentar las bases firmes sobre las que se puede apoyar el conocimiento humano, los fundamentos necesarios para alcanzar el conocimiento necesario, esencial: «La existencia contingente no puede cambiar lo que la razón ha reconocido como la esencia misma del objeto», el conocimiento comprende las esencias objetivas de las cosas «independientemente de cualquier significado arbitrario que el sujeto *quiera* atribuirles».[16] Se asigna de nuevo un estatus de hipótesis por verificar al hecho de la «existencia», pero ello resulta irrelevante para la búsqueda de esencias, ya que la existencia no pertenece a sus atributos necesarios. «Para mí, el mundo no es otra cosa que aquello de lo que soy consciente y lo que aparece como válido en semejantes *cogitationes*. Todo el significado y toda la realidad del mundo descansan únicamente sobre tales *cogitationes*.»[17] Esta premisa hace posible la afirmación categórica según la cual «el análisis de la esencia es el análisis general *eo ipso*, en sí mismo: la cognición de la esencia en términos de esencia, en términos de naturaleza esencial, en

términos de cognición dirigida directamente hacia los objetos universales».[18] No sólo se reivindicaban las ideas básicas de Descartes, sino que, en sus virulentas incursiones contra la disipación positivista del conocimiento, Husserl se aventuró de hecho en terrenos movedizos en los que el propio Descartes no se hubiese arriesgado a entrar. Se puede decir que Husserl aplicó a Descartes el mismo tipo de tratamiento radical que Fichte consagró al legado de Kant. En vez de resolver la inquietante dicotomía de lo necesario y lo existente, se optó por apartarla. De hecho, la ἐποχή, la suspensión del tema de la existencia decretada en el arranque mismo de las *cogitationes* fenomenológicas, nunca se ha revocado. Se ha rescatado la validez del conocimiento humano a expensas de la información empíricamente accesible, para la cual la fenomenología no tiene un uso preciso, como tampoco lo tiene el positivismo para las verdades esenciales. No maravilla, pues, que el hercúleo proyecto del maestro se redujese en la práctica de sus heréticos discípulos a una norma metodológica, apenas husserliana, pero evidentemente espiritualista. Véase por ejemplo la definición de Maurice Natanson: fenomenología es un término genérico que «incluye todas las posiciones que insisten en la primacía de la conciencia y del significado subjetivo en la interpretación de la acción social».[19] Esta caricatura del posicionamiento husserliano ante el mundo «que está ahí», readmitido subrepticiamente en el reino de los juicios definidos, se vuelve a categorizar en los viejos términos de la «primacía» subjetiva, cuya expulsión había proclamado Husserl como logro propio, por lo que no alcanza el éxito.

Sin embargo, la búsqueda de certeza, el deseo de conocimiento de lo necesario, estaba en el origen mismo de la rebelión antipositivista del tipo promovido por Husserl. Parecería que, en el marco de esta intención abrumadora, la sola modalidad permitida para la «estructura» sería la de *Sache* en el sentido husserliano, es decir, una de las esencias definibles y descriptibles enteramente como intención; de hecho, sería un modo de ser afín a la *définition intentionelle* de Boudon. Las intenciones particulares constitutivas de la estructura serían las del orden, la consistencia, la cohesión lógica. Como en el caso de otras *Sache*, el principio de ἐποχή anulaba la cuestión de la existencia. La única disciplina a la que se debe someter la estructura, en tanto que *Sache*, es a la de los significados impuestos por las intenciones constitutivas. Con el prerrequisito de la necesidad como intención principal, la estructura no podía ser sino el epítome mismo de la «certeza» y de la «necesidad» de las cosas.

Con todo, el universo generado por las premisas de la ciencia difícilmente puede asimilar la suspensión del mundo material. Tal como han mostrado los retoños de la fenomenología empeñados en producir una metodología práctica de las ciencias sociales (Merleau-Ponty, Schutz, Natanson), la necesidad y la certeza en el sentido husserliano son las primeras víctimas de cualquier esfuerzo para extender los principios fenomenológicos lo suficiente como para cubrir el campo de la sociología. Esos dos ideales parecen estar fuera de lugar, resistiendo cualquier intento de acomodarlos a la tarea de tratar los fenómenos de la realidad accesible al Hombre. Cualquier noción de estructura que se calcule para tener la oportunidad de ser adoptada y utilizada por la práctica científica se debe definir de tal manera que el conjunto total de temas que surgen de la admisión de la autoridad de la evidencia fenoménica tenga un papel principal. Pero, entonces, tal vez resulte insostenible la pura noción cartesiana y husserliana de certeza, ofrecida únicamente por el conocimiento de lo necesario. Así pues, lo que queda de la vieja εἴδη es la idea de constancia, de invariancia, de estabilidad escondida tras la corriente de fenómenos variables, diversificados y aparentemente caóticos. La «esencia» continúa siendo el objetivo supremo de la ciencia, desafiando a la *sophrosyne*, a la prudencia positivista, pero ahora está contaminada por

el impuro mestizaje con el plano fenoménico, investido irremediablemente con la autoridad legitimadora suprema bajo el prolongado gobierno del positivismo.

Jacques Monod ha expresado sucintamente la posición presente, algo a caballo de la barricada que separa adversarios excesivamente radicales:[20]

> La estrategia fundamental de la ciencia en el análisis de los fenómenos es el descubrimiento de invariables. Toda la física, como también todo desarrollo matemático, especifica una relación de invariancia. [...] Sea como sea, en la ciencia hay, y continuará habiendo, un elemento platónico que no sabríamos sustraer sin arruinarla. En la diversidad infinita de los fenómenos singulares, la ciencia no puede sino buscar los invariables.

Lo que Monod no comenta es la forma decididamente antiplatónica con que los científicos actuales persiguen la vieja meta de Platón: a través de una razón que se vuelve hacia el universo fenoménico más que hacia sí misma. En realidad, no ha quedado nada esotérico de las ideas de «constante» e «invariable», dotadas por Platón de la cualidad de Absolutos, accesibles únicamente a través de la memoria de un alma inmortal; o, al menos, nada ha quedado en la ciencia, ya que, si esa concepción aún existe, el acceso a semejantes ideas —incluso si «pelamos» su cáscara metafísica de terminología idiosincrásica— sigue una ruta alternativa y esencialmente distinta a la que lleva hasta la fijación de los datos empíricos. Para Monod, «los invariables» perseguidos por su ciencia, la biología, se pueden descubrir analizando la sustancia viva en el laboratorio, y sólo allí. Se trata de estructuras y funciones de los organismos vivos enganchadas «allí», «trascendentales», tal como Husserl habría hecho notar ansiosamente, y accesibles sólo a través de la única realidad que simultáneamente las muestra y las esconde a la mente humana inquisitiva: los fenómenos empíricos. «En cada generación celular, lo que asegura la invariancia de la especie es la reproducción, *ne varietur*, sin cambios, del texto escrito bajo la forma de secuencia de nucleótidos en el ADN.»[21]

La estructura definida sobre todo por su invariancia, pero apenas «necesaria», en el sentido de ser lo único imaginable, lo único lógicamente posible, parece también nutrir la tarea cognitiva tras la que anda Lévi-Strauss. Precisamente de este tipo es la famosa fórmula acuñada en «El estudio estructural del mito»:[22]

$$F_x(a) : F_y(b) \equiv F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

> [...] aquí, con dos términos dados, *a* y *b*, así como dos funciones, *x* e *y*, de estos términos, se asume que existe una relación de equivalencia entre ambas situaciones, definidas respectivamente como la inversión de los *términos* y las *relaciones* bajo dos condiciones: 1) que un término reemplace a su opuesto (en la fórmula superior *a* y *a*-1); 2) que se efectúe una inversión entre la *función valor* y el *término valor* de ambos elementos (arriba, *y* y *a*).

El comentario se refiere a la lógica del pensamiento mitológico, únicamente susceptible de ser descubierta, si ello es posible, a través de los análisis de los mitos. La acumulación de análisis fenomenológicos sobre significados intencionales no podría revelar la equivalencia de las dos relaciones descritas en la fórmula, ni tampoco podría establecer qué condiciones específicas debe cumplir una inversión de esta equivalencia para resultar admisible en la lógica de los mitos. Las reglas lógicas de este tipo pueden ser invariables pero, obviamente, no son necesarias, es decir, no son las únicas reglas imaginables que puede generar un lenguaje empeñado en la tarea de ordenar el universo. De manera similar, nos podríamos aproximar a otra regla lógica, formulada temporalmente en un plano menos abstracto (y menos universal): «Jaguar es a hija indispuesta como

murciélago es a jaguar»[23] (o, registrada a través de su aplicación: «Generalmente considerado responsable de una abertura corporal y de una emisión de sangre, el murciélago se transforma [...] en responsable de un cierre corporal y de la reabsorción de los excrementos»). Tal vez se podría demostrar que esta segunda regla es un principio invariable de la lógica de los mitos, pero muy difícilmente alguien se la podría tomar como una transformación que es «obvia» o «intuitivamente» verdadera.

Noam Chomsky también es totalmente explícito acerca de la finalidad del divorcio entre «certeza» y «necesidad», así como de las segundas nupcias de la primera, esta vez con la «invariancia», denominada a veces universalidad. Después de describir algunas de las muchas reglas del lenguaje, Chomsky extrae enfáticamente una conclusión que apenas se puede considerar platónica:[24]

> No existe una necesidad *a priori* para que esto sea verdad. Estas características del lenguaje, si son ciertas, son hechos empíricos. Es razonable suponer que existen *a priori* respecto al organismo, en el sentido de que definen, para él, lo que resulta ser un lenguaje humano, así como determinan el carácter general de su conocimiento adquirido del lenguaje. Pero es fácil imaginar sistemas de lenguaje que se aparten de estos principios. [...] Podemos especular que semejantes principios lo son *a priori* para las especies [...] pero no son propiedades necesarias, ni siquiera naturales, de todos los sistemas imaginables que pueden facilitar las funciones del lenguaje humano.

En otras palabras, las reglas invariables del lenguaje pueden parecer necesarias desde la perspectiva de la subjetividad individual de cualquier miembro de la especie *Homo sapiens*, tal como ésta surgió sobre la faz de la tierra. Para cada ser humano, las reglas se dan de una vez para siempre, en tanto que constituyentes indispensables de su universo inteligible; ello

hace que tal vez se puedan poner de relieve mediante el uso de «la razón vuelta hacia sí misma» pero, en este sentido, la palabra «necesidad» no añade gran cosa a la noción de universalidad, que es un hecho empírico. Es decir, esta necesidad experimentalmente identificable «aquí y ahora» es en sí misma un artefacto de un largo proceso histórico de desarrollo, y debe su posición *a priori* respecto a experiencias concretas, individuales o grupales, al hecho de ser una realidad *a posteriori* en la experiencia histórica colectiva de la especie. La historia de la especie conduce a la cristalización de algunas estructuras en calidad de elementos constituyentes del universo inteligible y significativo de todos y cada uno de los miembros de dicha especie.

Podemos decir que el proceso vital del ser humano en tanto que persona (la entidad individual definida por sus valores y por los fines que persigue, teleológicamente organizada y orientada hacia el futuro) sólo es posible y sólo tiene lugar de hecho en el marco de su existencia como sujeto epistémico. Esta existencia, a su vez, está inmersa en un mundo humano históricamente estructurado y organizado, en el cual se ha cumplido el isomorfismo del pensamiento y de la praxis humanas. En los términos más generales, la relación entre la actividad del individuo y el contexto estructural puesto por el universo donde vive se puede comparar con la relación entre un trabajador y una máquina, tal como la describió Marx en sus *Grundrisse*:[25]

> El movimiento de la maquinaria determina y regula en todos sus aspectos la actividad del trabajador, limitada a una mera abstracción. Y nunca ocurre al revés. El conocimiento que, plasmado en su construcción, obliga a las partes inanimadas de la máquina a trabajar apropiadamente, como un autómata, no existe en la conciencia del trabajador, pero, a través de la máquina, actúa sobre él como una fuerza ajena, como el poder de la propia máquina.

Esta relación dialéctica entre el pensamiento que hace real el universo de los humanos y el que lo hace inteligible y susceptible de interacciones significativas se expone de manera más general en *La ideología alemana*:[26]

> La estructura social y el Estado evolucionan continuamente a partir de los procesos vitales de los individuos determinados, pero no individuos tal como aparecen en su propia imaginación o en la de otros como ellos, sino más bien como realmente son, es decir, como trabajan, como producen materialmente y como actúan bajo limitaciones, presupuestos y condiciones materiales definidas e independientes de su voluntad.

En otras palabras, individuos no como personas, sino como seres epistémicos o, más bien, como epistémicos y productivos. En tanto que personas, pueden experimentar el choque entre su proyecto, organizado a partir de valores, y el medio trascendental, organizado a través de leyes, sobre el que se debe aplicar dicho proyecto. Pueden incluso tratar de superar la oposición en la forma típica de una persona, a saber, mediante la reducción de los dos lados de la oposición al mismo principio filosófico, aquel que guía el lado del proyecto, significativo y ordenado según valores. Sin embargo, en su calidad de entidades epistémicas, participan en el universo sometido enteramente a un conjunto de reglas de transformación estructuradoras y estructuradas; si no fueran participantes, difícilmente podrían existir, ni como personas pensantes, ni como organismos vivos. Maurice Godelier parece dar en el clavo cuando indica que, si la futura ciencia del hombre se concentra en las leyes que gobiernan la emergencia y evolución de las estructuras —tal como las crea el universo humano, a su vez creado por ellas—, las oposiciones entre psicología y sociología, sociología e historia, historia y antropología (en el sentido de Lévi-Strauss), hoy santificadas e inexpugnables, se convertirán en estériles.[27] Añadamos que se reivindicaría el programa original de Marx y que, entre las oposiciones que hoy se ciernen sobre la ciencia del hombre y que, entonces, quedarían superadas, figura prominentemente la presunta contradicción entre el individuo y la sociedad.

Para recapitular: la estructura que busca la aproximación estructuralista a la cultura es el conjunto de reglas generativas, históricamente seleccionadas por la historia humana, que gobiernan al mismo tiempo las actividades mental y práctica de los individuos humanos, contemplado como un ser epistémico, así como la gama de posibilidades en las que dichas actividades pueden operar. Dado que este conjunto de reglas se convierte en la forma de estructuras sociales, se muestra a ojos del individuo como una necesidad trascendental similar a una ley. Paralela y simultánemente, y debido a su inagotable capacidad organizadora, el mismo individuo también la experimenta e identifica como su libertad creativa. Ésta es, de todas formas, la premisa básica del programa que se está comentando: los dos elementos de la experiencia humana básica —su existencia y su esencia, sus modalidades objetiva y subjetiva— brotan en definitiva del mismo tronco, y es a ese tronco al que se deberían, y podrían, remontar.

Una sinopsis del programa estructuralista

A estas alturas, tendría que estar claro que la opinión del autor es que el enfoque estructuralista, tal como se ha descrito en los párrafos precedentes, abre nuevos horizontes al análisis sociológico. En particular, promete solucionar varios problemas especialmente odiosos que, hasta el momento, se han erigido como obstáculos considerados insuperables en el camino hacia la ciencia de la cultura y de la sociedad. De todas formas, se debe poner énfasis, tan destacado como el que anima la anterior

afirmación, en que el autor no pretende presentar el enfoque estructuralista como un sustituto para todo aquello que se ha inventado y probado en el campo de la sociología. Es fácil señalar innumerables problemas analíticos de máxima importancia que los sociólogos pueden abordar eficiente y fructíferamente con las herramientas que ya han utilizado hasta ahora. Da la impresión de que la perspectiva de un modelo teórico que lo abarque todo, listo para explicar cualquier cuestión cognitiva que un científico social pueda suscitar legítimamente, es una aproximación que pertenece a la categoría de las utopías, atractivas pero inalcanzables. La praxis humana —polifacética y expresable en múltiples niveles, fuente última de todos los intereses reformulables como cuestiones cognitivas— escapa efectivamente a todo intento de reducir su variabilidad a un solo principio. El principio de la naturaleza estructuradora y estructurada de la propia praxis, sometida al gobierno de una especie de «metagramática generativa», no es una excepción. Por eso en vez de promulgar otro manifiesto revolucionario (algo que se ha hecho bastante habitual en la sociología reciente), parece mucho más razonable enumerar aquellos problemas de las ciencias sociales que, de acuerdo con la opinión mayoritaria, aunque no universal, no han recibido un tratamiento intelectual satisfactorio, pero que, aunque discutidos y enmarañados, se podrían solucionar a través del enfoque estructuralista de la cultura.

1. La primera y probablemente más atractiva posibilidad parece referirse al problema de los universales culturales y sociales (que no se deben confundir, insistimos de nuevo, con las generalizaciones *a posteriori* tipo Murdock que se derivan del tratamiento estadístico de los datos fenoménicos). El problema resulta más importante por el hecho de que es patente y perceptible a primera vista. En las ciencias sociales se puede sentir un malestar endémico que se deriva no sólo de la evidente falta de éxito en la determinación de los universales de la existencia humana, sino también de la falta total de herramientas analíticas relevantes para dicha tarea. Sin apenas excepciones, todos los conceptos e instrumentos analíticos empleados actualmente por los científicos sociales se adecuan a una visión del mundo humano en la cual la totalidad más voluminosa es una «sociedad», una noción equivalente en la práctica al concepto de Estado-nación. Por encima del nivel del Estado-nación, apenas nos podemos embarcar en algunas «comparaciones», que conducen finalmente al descubrimiento de distribuciones estadísticas de rasgos que sólo son significativos a escala del Estado-nación. También hay quien podría querer aplicar el enfoque de la teoría del juego, sin por ello ganar ni un ápice de certeza: al fin y al cabo dicha teoría sólo exige una condición a los candidatos a convertirse en sus objetos de análisis: deben estar «unificados», en el sentido de seguir unas mismas reglas del juego. Durante muchas décadas, la notable ineptitud de las ciencias sociales para trascender sus propias limitaciones en el campo de los universales ha santificado en la práctica la confusa y dañina distinción entre la sociología, entendida como una empresa científica, y la filosofía antropológica, concebida como una rama de las artes. Parece haber poca justificación para esta división, que convierte los asuntos humanos que se localizan por debajo del nivel de Estado-nación en los únicos adecuados para un tratamiento científico. Resulta difícil legitimar el indudable poder de supervivencia de la distinción sin referirse al pecado original que se cometió en una fase temprana de la institucionalización de la sociología como una ciencia establecida académicamente. De otra manera, la significativa divisoria entre las aproximaciones humanista y científica a la dualidad del estatus existencial humano difícilmente se podría solapar con las fronteras de la organización del Estado-nación.

Recientemente, Gideon Sjöberg y Ted R. Vaughan han rastreado la flagrante inhibición de la sociología en el tratamiento de temas suprasociales, remontándose hasta los años formati-

vos de la ciencia social moderna.[28] Han escogido a Durkheim y Weber como los máximos inculpados en el intento de determinar los responsables de la aflicción, de momento incurable, de la sociología. La decisión de Durkheim de unir su visión de la existencia humana con el marco de la sociedad, que equivalía a una nación políticamente organizada, cuadraba bien con la lógica inherente de su teoría del hombre, que se enraizaba, a su vez, en el pasado de la filosofía social francesa, anclándose en Jean-Jacques Rousseau y, antes que él, en Blaise Pascal. Esta visión contemplaba al ser humano como escindido en dos mitades fundamentalmente incompatibles: la bestial y egoísta frente a la celestial y altruista. Durkheim era particularmente deudor de la estratagema teórica de Rousseau para reconciliar ambas mitades a través de una idea de moralidad alcanzable mediante la aplicación de la voluntad común, que constituía la comunidad políticamente organizada. Así pues, mucho antes de Durkheim, la tradición filosófica francesa investía al Estado-nación de la autoridad moral última y anunciaba al individuo humano como el origen moral último de todo lo que es social. A Durkheim no le quedaba más que codificar lo que era un patrimonio del sentido común, arrojando como resultado lo que se tomaría en el futuro como el lenguaje de las ciencias sociales. Por lo tanto, la negativa a conceder un lugar apropiado a las entidades supranacionales dentro del sistema sociológico no podía ser más lógica. Para admitirlas en el sistema, debían ser capaces de garantizar su estatus como fuentes de autoridad moral, pero, como hemos visto, esa fuente ya se había identificado, por definición, con una comunidad organizada políticamente. Sjöberg y Vaughan citan una afirmación de Durkheim que recoge esta especie de argumentación circular, aunque no perciben su tautología intrínseca: «En contraste con la nación, el género humano como fuente de moralidad sufre esta deficiencia: no hay sociedad constituida».[29] Mientras la integración moral continúe siendo la principal preocupación y el principal organiza-

dor temático de la sociología, el Estado-nación deberá ser la encarnación empírica de la «sociedad» en su forma más elevada, al tiempo que cualquier concepto referido a entidades supranacionales permanecerá «científicamente» vacío. Sjöberg y Vaughan asocian este sesgo restrictivo, característico de Weber y de Parsons tanto como de Durkheim, con la proclividad de los sociólogos a ideologías confinadas por parámetros nacionalistas. Sea cual sea la dirección de la cadena causal, la sociología actual, en su forma dominante, carece de usos para los universales humanos y, lógicamente, tampoco tiene los instrumentos lingüísticos necesarios para describirlos. Robert A. Nisbet mostró admirablemente cómo la sociología moderna empezó cuando «la idea de un Estado abstracto, impersonal y puramente legal se vio cuestionada por teorías que descansaban sobre la premisa de la prioridad de la comunidad, de la tradición y del estatus».[30] Tal vez haya una conexión íntima entre la prioridad de la comunidad (o Estado-nación) sobre el individuo como piedra angular de la sociología y la incapacidad endémica de la sociología para formular el problema de los universales, en lugar de establecer meras «clasificaciones comparativas». Si se pueden establecer los universales genuinos, tendrá que ser en calidad de factores operativos en el modelado tanto de los «seres epistémicos» como de los «actores de la praxis», es decir, tanto de los seres humanos individuales como de sus redes de relaciones.

Otra limitación inherente que empequeñece cualquier intento de la sociología vigente de abordar la cuestión de los universales humanos de manera significativa es la aceptación tácita y dócil de la institucionalización de una «división en ramas» de la sociedad y su estudio. La reproducción interna de las poblaciones de sociólogos ha conseguido duplicar la «especialización del poder» establecida: mayoritariamente somos sociólogos de la industria *o* de la educación *o* de la religión *o* de la política, etc. En estas circunstancias, resulta natural que se tien-

da a pasar por alto las estructuras o las reglas generativas comunes a todas las esferas de la actividad humana. La aceptación de las fronteras institucionalizadas de un dominio implica, aunque sea inadvertidamente, la adopción de valores funcionales operativos en su institucionalización; implica, consecuentemente, la apropiación del marco de referencia analítico relevante y limitador. Para descubrir las universalidades reales se tienen que transcender las fronteras que —localizadas en el nivel superficial, fenoménico— ciegan al observador y le impiden ver la infraestructura compartida por todos los campos institucionalizados. Las mismas reglas generativas gobiernan la praxis humana en las política, la industria, la agricultura, la religión o en cualquier otra cosa. De hecho, son previas a las divisiones funcionales y sólo se pueden detectar si se aumenta el campo de visión del analista para abarcar la totalidad de la praxis humana. Incluso si, para ser empíricamente viables se centra la mirada del estudioso en un sector elegido de la praxis, se ha de organizar a partir de la estrategia de despojar precisamente dicho sector de los aspectos fenoménicos que deben su origen y su presencia a la diferenciación funcional. Una vez más, la aproximación estructuralista a la cultura ofrece lo que parece ser la perspectiva correcta, largo tiempo ansiada.

2. Otra oportunidad ofrecida por el enfoque estructuralistas es una nueva mirada al concepto de función, utilizado y desgastado hasta el punto de un frustrante desencanto. Sus usos tradicionales han sido casi sin excepción ominosas reminiscencias del *telos* aristotélico. De hecho, desde Malinowski hasta Parsons, la idea, si no el concepto, de «prerrequisitos sistémicos» ha sido la compañera indispensable de la noción de función. Lógica, que no genéticamente, el concepto de sistema social tiene prioridad sobre el de función; en realidad, el presente significado de función debe su inteligibilidad a ese primer concepto. Sea lo que sea lo que se puede criticar del teleologismo, la verdad es que, para que tenga algún sentido, sólo se puede introducir el concepto de función en tanto que un eslabón en la cadena de razonamiento que empieza con una afirmación existencial sobre una sociedad «completada», cumplida, que «tiende» a sobrevivir y que, para «alcanzar su meta», «demanda» patrones específicos, «promulga» valores específicos, etc. Por útil que sea el concepto de función como dispositivo heurístico, la debilidad endémica de sus fundamentos teóricos continúa siendo una fuente inagotable de azoro para sus defensores. La secuencia lógica que presume inevitablemente el concepto de función en su interpretación habitual conduce, además, a un abismo insalvable entre las dimensiones sincrónica y diacrónica del análisis sociológico. De hecho, si la existencia de un sistema social maduro, capaz de generar efectivamente sus «prerrequisitos», es la condición previa para que el concepto de función se pueda aplicar significativamente, el análisis sociológico organizado alrededor de dicho concepto ni puede explicar cómo surge la sociedad por primera vez, ni puede hacer inteligibles las dinámicas de la forma comunal de coexistencia humana, lo que lo deja al borde de la payasada indecorosa.

Sea cual sea el factor que la teoría sociológica seleccionará finalmente como su concepto analítico central, hará bien en tener cuidado con las elecciones originadas en la irritantemente estéril discusión sobre la prioridad del individuo o de la sociedad. Debe ser un factor operativo en los dos niveles. Debe explicar ambas facetas de la existencia humana, inextricablemente ligadas: subjetiva y objetiva, determinante y determinada, creativa y creada, socializante y socializada. Entonces y sólo entonces, se podrá utilizar para edificar modelos que sean sincrónicos y diacrónicos a la vez, y que no susciten la polémica farsante acerca de la «prioridad» de alguna de las dos modalidades de la existencia humana.

La idea de la función-signo parece ser el candidato obvio en esta búsqueda, equipado con todos los méritos requeridos. El signo, en tanto que «un acto que recorta simultáneamente

dos masas amorfas» como un acto de creación y transmisión de conocimiento, que es «un orden con caos a cada lado»,[31] es coextensivo en sus modalidades con la propia praxis humana. Como concepto analítico, parece como si fuera la reflexión especular de la praxis, fiel en el sentido ideal, aunque raro, de codimensionalidad. Al analizar las pautas culturales en términos de su función-signo (es decir, en términos semióticos), las relacionamos directamente con la práctica humana, sin prejuzgar la cuestión del nivel analítico. Se trata de un concepto dinámico de función, capaz no sólo de preservar las formas, sino también de generarlas, algo que se establece no en relación con una entidad consumada, inflexible y estabilizada por definición, sino en relación con un proceso, con la inacabable y abierta cadena de la actividad humana. En este sentido, la función de las pautas culturales consiste en crear orden y orientación o, más exactamente, en el proceso doble de la ordenación del entorno social y de la conducta-humana-en-este-entorno. Ninguno de los dos lados que constituyen recíprocamente la praxis humana proclama su superioridad sobre el otro.

La función-signo de los patrones culturales se hace efectiva a través de operaciones de «discriminación» y «delimitación»,[32] dirigidas al mismo tiempo hacia el medio de la acción y hacia su programa. Estas dos operaciones básicas ordenan mediante la diferenciación de la «realidad» y el «mapa del tráfico cognitivo», a partir de lo que de otro modo serían planos amorfos. De ahí que «un único objeto-término no tenga ningún significado; todo significado presupone la existencia de una relación; es en el nivel de la estructura donde debemos buscar las unidades de significado elementales, no en el nivel de los elementos».[33] Lo que cuenta de verdad como significativa es la relación entre varios signos aplicables en una situación. Y precisamente esta relación —la presencia de un signo es simultáneamente la ausencia del otro— es que es susceptible de un tratamiento funcional. El valor-significado de cualquier pauta-signo cultural «depende

enteramente de la oposición a otros elementos, basada en su diferencia respecto a ellos. Por lo tanto, no quedan caracterizados por ninguna cualidad positiva propia, sino por su cualidad oposicional y por su valor diferencial». Los signos deben su funcionalidad precisamente a su capacidad de ordenación activa, a su facultad de remodelar tanto la mente cognitiva como su objeto. En palabras de Luis J. Prieto:[34]

> [El signo] se pone en relación no sólo con la posibilidad que se hace efectiva o con el grupo de posibilidades a las que pertenece aquella a la que da significado, sino con todas las posibilidades involucradas. No puede ser de otra manera, ya que, si el signo indica la posibilidad que cristaliza o el grupo de posibilidades a las que pertenece, sólo lo hace debido al hecho de que elimina otras posibilidades.

Para tomar el ejemplo más sencillo posible: un cartel de «Prohibido el paso» en una puerta sólo adquiere significado, es significativo, en la medida en que hay otras puertas que no ostentan semejante inscripción, ya que la función del signo «Prohibido el paso» no consiste en designar una peculiar y exclusiva relación entre la idea transmitida por la inscripción y las puertas concretas que exhiben el cartel. Dicha función reside más bien en la diferenciación activa entre las personas que se acercan a la puerta por el lado del cartel y las que lo hacen desde el otro lado, así como en la información ofrecida a todos los lectores potenciales de la diferencia entre la gente que ocupa el espacio detrás del cartel de «Prohibido el paso» y la que está privada de una protección similar.

3. Como se sigue parcialmente de los comentarios anteriores, el enfoque estructuralista de la praxis humana promete una nueva oportunidad de encontrar una solución satisfactoria al paradigma de la controversia entre cultura y estructura social. Sean las que sean las bien conocidas diferencias entre las mu-

chas definiciones a mano de cultura y de estructura social (y por intensos que sean los sentimientos suscitados por el constante debate, que tienden a magnificar distinciones de importancia relativamente menor), ambos conceptos, cuando aparecen como antónimos, son esencialmente racionalizaciones de la constante experiencia común de la naturaleza dual de la condición humana.. Por un lado, los seres humanos experimentan su propia existencia como un conjunto de confinamientos recalcitrantes y a toda prueba, resistiendo desafiantes cualquier intento de someterlos a la acción moldeadora de la voluntad humana; por otro lado, aprenden continuamente de sus propios proyectos intelectuales y de su voluntad teñida de emociones, que les parecen directamente manejables, flexibles y maleables, es decir, el reino de la libertad manifestada en la creatividad. Esta distinción experiencial básica, la raíz confesa de buena parte de la filosofía occidental es, naturalmente, un producto epistemológico secundario del choque entre *Sein* y *Sollen*, entre lo que es y lo que debería ser. En una sociedad perfectamente integrada, libre de significados ambiguos y de la necesidad de elegir (como en el mundo artificial creado por Kurt Goldstein para sus pacientes psiquiátricos que padecían una pérdida de la capacidad para pensar «en abstracto»), semejante distinción difícilmente se habría hecho patente a los seres humanos. En cualquier caso, desde los tiempos de los poetas líricos de la antigua Grecia, la distinción ha estado presente constantemente en la fórmula intelectual de experiencia humana característica de la civilización occidental. La misma experiencia básica es subsumida por otros influyentes pares de oposiciones —que dependen del centro de interés o del nivel de análisis—, binomios como sujeto y objeto, espíritu y materia, mente y cuerpo, norma y realidad, valor y hecho.

Las tres categorías del concepto de cultura comentadas en el primer capítulo pertenecen a la misma mitad del universo semántico del discurso filosófico, que, en otros contextos, se

organiza alrededor de palabras como mente, norma, espíritu, valor, etc. Da cuenta del universo de normas o pautas normativas que se pueden atribuir en principio a la creación humana, quizás en última instancia a la capacidad generadora de la mente humana; frente a ella, la estructura social, incluso cuando se reduce a un conjunto de normas conductuales institucionales, se considera como un adversario potencial de la norma *in actu*, como una entidad básicamente más dura, más resistente y, en cierto sentido, «más real» o, incluso, «más sustancial».

A través de la historia de la civilización occidental, se da una pronunciada y obstinada tendencia a reducir a un solo elemento la mencionada dualidad de nuestra imagen del mundo, aunque representando uno de los adversarios como corolario del otro. Nuestra breve revisión de los destinos históricos de la dicotomía platónica nos ofrecía una introducción somera a las formas específicas que suele adoptar la citada tendencia. Dentro del marco analítico que ahora se comenta, es comprensible que las estratagemas propuestas asuman la forma de aserciones ontológicas. Las alternativas van desde la concepción de la superestructura cultural como generada directamente por la infraestructura social (en una versión algo positivista del marxismo) hasta el extremo opuesto, una visión de la estructura social como «tipificada», es decir, como sedimentación monótona de las pautas culturales normativas (rastreable en Parsons o en Berger y Luckmann, por distintos que puedan ser en otros aspectos). Incluso los rivales declarados están de acuerdo en que la relación entre la estructura social y la cultura es la de la determinación o la generación, con el posible suplemento de otra relación funcional. La historia del debate recuerda más a las oscilaciones de un péndulo que a una cadena de soluciones concluyentes, y sólo la notable amnesia de la ciencia social sobre su propio pasado puede explicar el hecho asombroso de que un número impresionante de teóricos todavía esperen llegar a al-

gún tipo de iluminación explorando los callejones sin salida transitados sin cesar por sus predecesores.

Nuevamente, la aproximación semiótica, estructuralista, a la praxis humana ofrece una oportunidad a una nueva y convincente solución a un viejo problema. La pista la suministra la dialéctica entre *signifiant* y *signifié*, entre significante y significado, analizada creíblemente por Ferdinand de Saussure.[35] Aunque soldados, se puede distinguir ambos aspectos en cada signo, lingüístico o no. Es probable que, en un acto cultural considerado desde una perspectiva semiótica, los dos aspectos íntimamente vinculados aunque analíticamente distinguibles se pueden organizar respectivamente en dos estructuras isomórficas: una llamada habitualmente «cultura» y otra conocida como «estructura social». Si contemplamos la segunda, la estructura social, como una red de dependencias y de constricciones tejida en el flujo de energía (aprendiendo de la cibernética los principios constructivos fundamentales de todos los conjuntos autorregulables y autoprogramables, incluida la sociedad humana), se debe interpretar la primera, la cultura, como el código a través del cual se expresa, se transmite, se descifra y se procesa la información sobre dicha red. Ambas participan conjuntamente en la empresa humana básica de la reducción de la incertidumbre acerca de su propia condición, ordenándola, haciéndola más predecible y, consecuentemente, más manipulable.[36] Mientras se mantenga esta interpretación, la relación entre cultura y estructura social es una relación de significación (que, insistimos, es un proceso activo de principio a fin) y se pueden utilizar para su estudio los métodos exactos elaborados para el análisis de conjuntos isomórficos.

4. A pesar de la mala interpretación habitual, el equipamiento analítico del estructuralismo moderno también ofrece una oportunidad para tender un puente sobre el precipicio conceptual que separa la sincronía de la diacronía. Las numerosas afirmaciones en sentido contrario, por frecuentes que hayan sido (el propio Lévi-Strauss estuvo durante un tiempo en el banquillo de los principales acusados de la asociación entre el estructuralismo y la desautorización del conocimiento histórico como contribución necesaria para la descripción de sistemas), responden prácticamente siempre a la comprensible, aunque no siempre convincente, pasión de los devotos predicadores de una idea indudablemente revolucionaria. La defensa contra la truculencia de la ortodoxia parece exigir un tabú enfático de toda ambigüedad, pero, dado que la antigua herejía hace mucho que es una ortodoxia rutinaria, se ha puesto de manifiesto que los análisis sincrónicos más sofisticados no requieren el abandono de la perspectiva diacrónica. Al contrario, «tienen que existir algunas conexiones entre procesos diacrónicos y regularidades sincrónicas, ya que no hay cambio que pueda producir un estado sincrónico sin leyes, de la misma manera que todo estado sincrónico es el resultado de procesos diacrónicos».[37] Además, los aspectos genético y estructural sólo se hacen comprensibles en su interdependencia analítica, recíproca y procesual;[38] ese mismo conjunto conceptual permite también analizar los cambios socioculturales, así como la estructura social y el sistema cultural.[39] La herramienta conceptual que más rápidamente viene a la cabeza en esta confluencia es la de signos «marcados» y «sin marcar» (la oposición «primitiva» de Trubetzkoy entre miembros *merkmaltragend* y *merkmallos*).[40] El signo «sin marcar», habitualmente el más sencillo y esquemático de los dos, denota inicialmente a toda la clase de fenómenos indiscriminadamente; cuando, por alguna razón, un atributo exclusivo de una subclase adquiere importancia, parte de las aplicaciones del signo «sin marcar» se asocia con una «marca» que distingue sólo a esa subclase. El hasta entonces monopolista signo «sin marcar» se encuentra desde ese momento opuesto al nuevo signo «marcado»: si antes había sido neutral respecto al rasgo marcado, a partir de ese instante transmite información sobre su ausencia. V. V. Martynov ha desarrollado reciente-

mente un teoría bastante convincente que emplea el concepto de «marcadores» para mostrar cómo las estructuras sincrónicas, en virtud de sus reglas endémicas, generan constantemente los procesos diacrónicos de cambio.[41] Está claro que nada impide sustituir los términos lingüísticos por elementos culturales en los modelos de Martynov. Más tarde volveré sobre este punto.

La gran promesa del estructuralismo encierra mucho más de lo que hemos podido mostrar en la enumeración de algunas de sus principales posibilidades. No sorprende que, a pesar de las críticas abiertas coreadas por algunos de los representantes más tradicionales de la antropología y la sociología, las filas de los estudiosos que tratan de aplicar los logros de la lingüística al análisis sociocultural aumentan año tras año. En antropología, la aplicación de las ideas estructuralistas ha facilitado consecuciones notables, tal como testifican los trabajos de Edmund Leach o Mary Douglas en Gran Bretaña.

Aun así, los ataques contra la analogía lingüística recrudecen una y otra vez, y no se puede descalificar a todos ellos, tachándolos simplemente de tributos pagados al conservadurismo de la ciencia institucionalizada. Y todos, tanto los «tributarios» como los que no lo son, nos advierten contra la tentación de depositar esperanzas exageradas en la aplicación de métodos lingüísticos en fenómenos no lingüísticos, aunque humanos. Como suele ocurrir, se prefiere el lenguaje ontológico al metodológico. Los adversarios del programa de Lévi-Strauss empezaron por observar la peculiaridad cualitativa de los dominios culturales no lingüísticos, peculiaridad que supuestamente reduciría a la nada cualquier intento de extrapolar la metodología estructuralista al análisis cultural general.

En la mayor parte de estas críticas se parecen confundir dos cuestiones. La primera se interroga sobre si los dominios no lingüísticos de la cultura humana se construyen de la misma manera que el lenguaje y si, en consecuencia, procedemos correctamente cuando tratamos de distinguir en ellos el mismo tipo de unidades y de relaciones que Saussure, Jakobson, Hjelmslev y otros descubrieron en el lenguaje. Y la segunda se pregunta si la cultura humana, lenguaje incluido, surge del mismo esfuerzo humano universal por descifrar el orden natural del mundo y por imponer sobre él un orden artificial, y si, al hacerlo, todos los campos de la cultura se someten a los mismos principios lógicos, que han evolucionado para encajar con las propiedades del universo; por lo tanto, acaba cuestionando si podemos justificar la aplicación al análisis sociocultural de los principios metodológicos generales que han conseguido el más alto nivel de elaboración y de sofisticación en la lingüística estructural. No hace falta decir que una respuesta negativa a la primera proposición no presupone el rechazo de la segunda. Desafortunadamente, muchos críticos sí han dado por hecha tal conexión.

Hasta ahora, han sido pocos los defensores de la relevancia científica de la primera cuestión. Uno de los más influyentes ha sido Kenneth L. Pike, cuya contribución ya ha sido brevemente comentada.[42] Pike se preocupa por un problema diametralmente opuesto al que abordan los estudiosos de la segunda cuestión: no por lo que significan los elementos, los fenómenos culturales, por cómo organizan y ordenan los campos cognitivo y operacional de la conducta humana, etc., sino por probar que, independientemente de su función semiótica, existen unidades elementales análogas a las del lenguaje en toda conducta humana institucionalizada. En opinión de Pike, toda cultura es lenguaje en el sentido formal de la palabra.

El problema con el argumento de Pike es que, aunque el lenguaje es una parte de la cultura (especializada únicamente en transmitir información), la cultura no es un lenguaje, aunque sólo sea porque los fenómenos culturales cumplen otras funciones que la de informar a alguien sobre algo. Se sigue que sería verdaderamente muy extraño que la cultura se construye-

se según principios hechos a la medida de la función comunicativa y sólo de ella. Es cierto que los seres humanos, hagan lo que hagan, siempre construyen muchas cosas diferentes a partir de una cantidad limitada de materiales básicos (la inacabable variedad de cada cocina nacional, por ejemplo, se consigue habitualmente con la ayuda de relativamente pocos ingredientes fundamentales). Pero constatar este hecho no nos lleva más cerca de una comprensión de la cultura humana. El resultado probable es una nueva versión de las espúreas hazañas comparativas y clasificatorias de los coleccionistas de mariposas: el «conocimiento» según el cual el «lenguaje de la cocina», por ejemplo, está construido con los «fonemas» sal, pimienta y azúcar, mientras que el «lenguaje de los gestos», pongamos, se construye con levantar las manos y bajar la cabeza. Es más que dudoso que semejante camino nos lleve a algún sitio que no sea al descrédito de la idea misma de analogía lingüística. El destino de esta analogía no depende, además, de si Pike tendrá éxito identificando «unidades *emic*» en todas partes o de si Charles F. Hockett tiene razón al declarar que «se puede demostrar fácilmente que no todas las conductas culturales consisten en ordenaciones de unidades discretas del tipo de las que encontramos en el lenguaje cuando analizamos el habla a partir de las combinaciones de fonemas discretos».[43]

Lo que parece ser realmente importante y fructífero es la segunda cuestión. Probablemente, Norman A McQuown la tenía en la cabeza cuando afirmó lo siguiente:[44]

> [...] los principios generales que cito lo son tanto que probablemente son atributos del universo y no de los seres humanos en particular, ni de la cultura humana en particular, ni de la estructura del lenguaje en concreto. [...] Al fin y al cabo, todas las cosas tienen estructuras de una misma clase y los elementos de dichas estructuras se contrastan o se complementan entre sí, o se encuentran en variación libre los unos respecto a los otros, o muestran patrones congruentes o parecen elegantes cuando descubrimos el aspecto de conjunto que presentan.

Brevemente, la oportunidad ofrecida por los principios estructuralistas descubiertos por los lingüistas es la siguiente: en busca de las leyes generales necesarias que presuntamente gobiernan la cultura humana, podemos descender al sistema inconsciente que precede y condiciona todas las elecciones socioculturales, empíricamente abordables. La única alternativa es el programa tipificado en la afirmación de Margaret Mead: para entender «muchas similitudes de conducta cultural ampliamente difundidas, al darse en distintas partes del mundo, a diferentes niveles de desarrollo cultural», habría que asumir hipotéticamente una posible organización biológica, que ninguna imaginación cultural pueda ignorar o sobrepasar.[45] Lo que se ha propuesto aquí es relacionar directamente las similitudes *ex-post-facto*, localizadas en el nivel de los usos y las actividades culturales, con la naturaleza biológica universal, prehumana, un procedimiento que sólo puede desembocar en la convicción de Murdock sobre un fundamento biológico del interés humano aparentemente universal en el sol, la luna, la lluvia o el trueno. En vez de tratar de descubrir las leyes generales de la cultura en la esfera de las relaciones necesarias, endémicas y generativas, se nos ha requerido que las localicemos en el campo de lo accidental y de lo externo.

La aplicación directa de los hallazgos de la lingüística estructural en la cultura en un sentido amplio se ve inevitablemente limitada por importantes diferencias entre subsistemas lingüísticos y no lingüísticos de la cultura humana.

1. Se asume generalmente que el proceso lingüístico es una «comunicación pura»: la única razón por la que la gente utiliza dispositivos lingüísticos es que desean transmitirse entre sí información que consideran útil o importante. La versión más ra-

dical de esta opinión se limita a decir que cada acontecimiento del habla no tiene otra función que la de transmitir un mensaje, luego, se trata de una actividad altamente especializada y todo aquello en que consiste se puede interpretar a la luz de la comunicación pretendida o de la intención de provocar una respuesta específica.

No todos los lingüistas y psicolingüistas están dispuestos a firmar semejante declaración. Para poner un ejemplo de objeciones más bien enérgicas contra la imagen radicalmente «comunicativa» del leguaje, podemos citar a A. T. Dittman y L. C. Wynne y su lista de atributos omnipresentes de los acontecimientos del habla que, de todas formas, no se pueden considerar como partes del sistema del lenguaje *sensu stricto*.[46] Los autores distinguen entre otros: caracterizadores vocales (quedarse sin voz, fondos de risas, etc.), segregados (sonidos que no son palabras), calificadores (*crescendo* o *piano*), cualidad de la voz (*tempo*, ritmo, precisión de la articulación, etc.), estado de la voz (fatiga, etc.). Podríamos añadir que ninguno de estos fenómenos se puede tratar como parte del lenguaje propiamente dicho en razón de su carácter defectivo: en lugar de ser signos arbitrarios, que reservan su significado a sus relaciones con otros signos, se hallan mucho más cerca de lo que quería decir Charles Peirce cuando hablaba de «indicios»: el receptor puede leerlos si posee ciertos conocimientos psicológicos y fisiológicos, así como información sobre el estado del emisor; pero el conocimiento del lenguaje apenas le ayudaría en su descodificación. Diríamos, junto con Karl Buhler,[47] que aunque esos fenómenos no propiamente lingüísticos posean la cualidad de la *Ausdruck* (la *fonction émotive*, según Giulio C. Lepschy),[48] no están dotados de las *intenciones* denotativa y connotativa que caracterizan a los signos lingüísticos. El distinguido lingüista soviético S. K. Shaumian ha apuntado otra divergencia de los lenguajes naturales con el modelo comunicativo: «No esperaríamos llegar a las causas del cambio lingüístico a través únicamente de la exploración inmanente, El lenguaje estructural se ve afectado por factores sociales y psicofísicos que, desde su punto de vista [el del lenguaje], son externos; no se puede tener en cuenta su influencia, ya que, por lo que concierne a la estructura lingüística, resulta accidental».[49]

Si ni siquiera se puede contemplar el proceso lingüístico como «comunicación pura», mucho menos se podrá hacer con los campos no lingüísticos de la cultura. Con pocas excepciones (como los gestos o la etiqueta, que no han sido tipificados espontáneamente como «lenguajes» por casualidad), la cultura no lingüística opera con un material que, por sí mismo, se relaciona con las necesidades no informativas, en cierto modo «energéticas». Aunque podemos considerar correctamente que los acontecimientos culturales no lingüísticos transmiten información, la proporción entre información y energía es mucho menos favorable a la información en su caso que en el de los actos puramente lingüísticos. Es decir, el rol de los elementos no informativos es mucho mayor que en los actos del habla y, por definición, mucho más influyente en el modelado de los propios acontecimientos culturales no lingüísticos. Primero, las «necesidades energéticas» ponen los límites de la libertad al ajustar los usos de un material dado con unos propósitos semióticos. Segundo, en caso de choque o fricción entre las funciones energética e informativa, no siempre es la segunda la que se lleva el gato al agua.

Aunque en su obra se pueden encontrar afirmaciones en sentido contrario, al menos en uno de sus escritos más recientes Edmund Leach parece querer decir que la extrapolación directa de la lingüística estructural al análisis de la cultura humana en su totalidad encuentra su garantía en el hecho de que «las convenciones pautadas de la cultura que hacen posible que los seres humanos vivan juntos en sociedad tienen la cualidad específicamente humana de estar estructuradas "como" el lenguaje humano, con lo cual, las estructuras del lenguaje hu-

mano y de la cultura humana son en cierto sentido homólogas» (siempre se puede preguntar qué quieren decir la comillas en la palabra «como» y cuál es el significado último de la expresión «en cierto sentido»).[50] El análisis de Leach evita rasgos distintivos cruciales de los subsistemas no lingüísticos aunque semióticos de la cultura, que, por usar las palabras de Roland Barthes, «tienen una sustancia de expresión cuya esencia no es significar». Barthes propone llamar «funciones-signo» a esos signos semióticos cuyo origen es utilitario y funcional.[51]

El punto más importante es que las ramas no lingüísticas de la cultura no se agotan con ninguna descripción o modelo organizados únicamente alrededor de la función informativa. Dos funciones autónomas interfieren constantemente la una con la otra, sin que haya fenómeno cultural alguno que sea totalmente reducible a una sola función. A través de las elecciones que hace, cada sistema cultural ordena el mundo en el que viven los miembros de la comunidad en cuestión; cumple, por tanto, una función claramente informativa, es decir, disminuye la incertidumbre de la situación, así como refleja y/o moldea la estructura de acción al señalar y crear la porción relevante de esa red humana de interdependencias que llamamos «estructura social». Pero también modela el mundo de los *seres concretos*, quienes, para sobrevivir, deben satisfacer sus necesidades irreductiblemente individuales. Este doble aspecto se puede discernir claramente en el cobijo, el vestido, la cocina, la bebida, los medios de transporte, las pautas de ocio, etc. Trataremos de elaborar estos puntos más adelante.

Aún queda un apunte que cuadra con este contexto. Es bastante posible que los materiales básicos que constituyen el objeto de la actividad humana ordenadora fueran atraídos originalmente a la órbita del universo humano en virtud de sus aplicaciones «energéticas». Pero la variedad de formas que adquirieron subsecuentemente, la exuberante abundancia de usos sofisticados y elaborados que se aglutinaron en su derredor, tiene poco en común con sus usos primarios. Podemos arriesgar la hipótesis de que, aunque la producción de distintos tipos de artefactos por parte de los seres humanos pretende satisfacer necesidades fundamentalmente no informativas, para explicar la diferenciación de sus formas y muchas de las complejidades de sus árboles genealógicos hay que referirse a las funciones semióticas que llevan a cabo en relación con la estructura social, es decir, en relación con la tarea de ordenar el entorno humano. La ilustración más reciente de esta hipótesis podría ser la explosión imaginativa de los productores de coches, salvaje, sin sentido y tecnológicamente (energéticamente) derrochadora. Si no hubiese una función estratificadora asociada a los coches en su papel de signos, difícilmente podríamos entender el hecho de que productos sofisticados de la industria moderna se consideren gastados tras apenas dos años de uso.

Resumiendo, al revés que en el caso del lenguaje, el análisis de los subsistemas no lingüísticos de la cultura exige la aplicación de dos marcos analíticos de referencia, complementarios aunque independientes. Ningún modelo único y cualitativamente homogéneo puede dar cuenta por sí mismo de los fenómenos empíricos de la cultura.

2. La segunda limitación concierne a la «ley de la parsimonia». Se asume con frecuencia que los factores más activos en el desarrollo histórico de los lenguajes naturales son aquellos que favorecen una mayor economía, un mejor rendimiento, en el funcionamiento de dichos lenguajes o lenguas: las distinciones que no se respaldan en discriminaciones de significado isomórficas tienden a encogerse o desaparecer gradualmente y, lo que es tanto o más revelador, los tipos alternativos de oposiciones expresivas tienden a coagular, disminuyendo consecuentemente el número total de patrones de oposición. Con unas pocas excepciones (como el arte o los juegos), Louis Hjelmslev ha llegado a definir el lenguaje en oposición a todos los otros fe-

nómenos culturales, «en tanto que una estructura donde los elementos de cada categoría se conmutan los unos por los otros».[52] La palabra central, «comunicación», significa una correspondencia entre distinciones que aparecen en el nivel de la «expresión» y otras que son discernibles en el nivel del «contenido». En opinión de Hjelmslev, las oposiciones expresivas que no se apoyan en diferenciaciones de significados isomórficas (y viceversa) están simplemente «fuera del modelo» y no son hechos lingüísticos propiamente dichos.

Incluso en los lenguajes naturales, la cantidad de este tipo de redundancia parece bastante impresionante (no se debe mezclar dicha redundancia con otra, eufuncional, que salvaguarda el correcto desciframiento de los mensajes). B. Trnka, uno de los fundadores de la célebre Escuela de Praga, apunta que cada lengua contiene muchos fonemas «cuya distribución es mutuamente complementaria, sin que haya entornos en los cuales se den los dos a la vez». Esto significa que «su potencial y perenne capacidad diferenciadora de palabras permanece inutilizada». Trnka va tan lejos que llega a concluir que, «estrictamente hablando, la verdadera función de los fonemas no es la de conservar las distinción de significados entre las palabras, sino simplemente la de distinguir unos fonemas de otros».[53] Buena parte del poder diferenciador potencial de los fonemas permanece sin usar en todas las lenguas vivas, lo cual significa que siempre que nos encaramos con una oposición en el nivel de la expresión, tenemos razones para sospechar que existe una oposición «conmutada» en el nivel del contenido, aunque no podemos estar seguros de ello. Harry Hoijer ha abordado el mismo tema desde el punto de vista de las reliquias y de los arcaísmos presentes en cada lengua:[54]

> Existen patrones estructurales que, en muchas lenguas indoeuropeas, dividen los nombres en tres grandes clases: masculina, femenina y neutra. Este patrón estructural no tiene un correlato semántico discernible. [...] Sean las que sean las implicaciones semánticas en origen de este patrón estructural —y eso queda indeterminado—, ahora está bastante claro que el patrón sobrevive únicamente como dispositivo gramatical, funcionalmente importante como tal, pero careciendo de valor semántico.

Al margen de lo que se diga en relación con la lengua, la exenciones de la «ley de la parsimonia» son mucho más amplias en el caso de los subsistemas culturales no lingüísticos. Como regla general, la capacidad discriminadora de los elementos culturales accesibles en un momento dado a una comunidad determinada supera su uso real. Se puede decir que la realidad empírica de cada cultura está llena de signos «flotantes», esperando significados a los que asociarse. Esto viene determinado, al menos en parte, por la situación particular de los códigos no lingüísticos: pese a que las comunidades geográficamente condensadas utilizan en esencia una única lengua, se ven expuestas a muchos códigos transculturales, institucionalmente separados, pero empleados por la misma gente, aunque en contextos de rol diferentes. Los signos flotan libremente por encima de las fronteras institucionales, pero, cuando se separan de su contexto sistemático intrainstitucional, pierden el lazo «conmutador» con sus significados originales.[55] El único conjunto accesible como marco de referencia semántico común para todos los subcódigos utilizados por los miembros de una comunidad dada es la estructura social de la comunidad como un todo. Es cierto que algunos signos significativos en el seno de subcódigos especializados «institucionales» adquieren también una cualidad discriminadora adicional en el «supracódigo» comunal (tal como ocurre, por ejemplo, con los signos que se originan en el marco de los subcódigos profesionales, habitualmente indicativos también de la posición ocupada en la estratificación global de la sociedad), pero en modo alguno se trata de una regla general. Por otro lado, aunque la creativi-

dad humana se inspira en gran medida en la demanda de nuevos signos con los que reemplazar a los viejos, desgastados por su uso frecuente, ésa no es su única causa. Debido a su carácter, al menos parcialmente espontáneo y no motivado, la creatividad humana genera productos culturales en un número que excede la demanda semiótica real. Estos elementos sobrantes son signos potenciales, que por el momento no se «conmutan» con ninguna distinción real en la estructura de la realidad humana. En tercer lugar, está el tremendo papel que desempeña la tradición, a través de retrasos y suspensiones del «olvido» cultural. El desarrollo de toda cultura consiste tanto en inventar nuevos elementos como en olvidar selectivamente los viejos, particularmente aquellos que, con el curso del tiempo, han ido perdiendo su significado original sin encontrar una nueva función semiótica y persisten como reliquias del pasado, inexplicables y sin sentido. Sin embargo, algunos elementos se niegan a desaparecer aun mucho después de despojarse de significado. Al sobrevivir en ocasiones simplemente por la desincronización entre los cambios del sistema y las instituciones socializantes, esos elementos persistentes desafían la creencia funcionalista en la utilidad universal de toda cosa real y nutren el mito durkheimiano del alma colectiva.

Brevemente, no todos los elementos de una realidad cultural empírica son explicables con referencia a su rol semiótico. De nuevo, lo que se puede decir acerca de una cultura desde el punto de vista semiótico no agota la riqueza de su existencia empírica.

3. Otra conclusión extraída de la naturaleza comunicativa del lenguaje es que los actos del habla se pueden definir como acontecimientos que surgen de una *intención* de transmitir un mensaje. El equipo de lingüistas franceses dirigido por André Martinet fue lo suficientemente lejos como para definir el lenguaje como uno de esos «tipos de fenómenos sociales muy amplios, y hasta ahora no muy bien delimitados, que se definen a través de la intención de comunicar, que se puede comprobar mediante criterios conductuales». Aunque esta afirmación sugiere que, según la opinión de los autores, la intención de comunicar no es exclusiva del lenguaje, otra oración testifica lo contrario: «Antes de que se decida que el arte es un lenguaje, resulta razonable investigar cuidadosamente si el artista ha buscado en primer lugar comunicarse o, simplemente, expresarse a sí mismo».[56] La idea de la intención de comunicarse como la característica definitoria de los fenómenos lingüísticos se halla tan profundamente afianzada en las mentes de los estudiosos que Lévi-Strauss, al tratar de exponer originalmente la naturaleza lingüística del sistema de parentesco, pareció asumir que todo el sistema era un intento, con su propia forma simbólica, de transmitir mujeres o de intercambiarlas entre hombres.[57]

Ahora bien, parece dudoso que la función comunicativa sea la más general, a la cual se subordinarían o con la cual establecerían una relación de particularidad el resto de funciones más específicas que se pueden llevar a cabo en la sociedad humana. Podría ser, pero sólo si hubiésemos definido la comunicación más dentro del espíritu de la moderna teoría de sistemas que en la tradición del «intercambio», «del pasar algo a alguien a través de alguien». La teoría moderna de sistemas relaciona la noción de comunicación con los conceptos de «dependencia», «orden», «organización». A su vez, estos conceptos se definen como una especie de limitación impuesta sobre el espacio de eventos, de otro modo ilimitado (léase caótico y desorganizado).[58] Dos elementos pertenecen al mismo sistema, es decir, se comunican, si no todos los estados hipotéticos del primero resultan posibles mientras que el segundo permanece, a su vez, en un estado determinado. En un lenguaje más descriptivo, podemos decir que un elemento «influye» en los valores que el otro puede asumir.

Recapitulando, hablamos de comunicación siempre que una serie de acontecimientos está ordenada, lo que quiere decir que hasta cierto punto es predecible. Si ahora vamos desde la perspectiva sociológica a la lingüística estructural, y no al revés, contemplaremos la totalidad de la actividad humana como un empeño en ordenar, en organizar, en hacer predecible y manejable el espacio vital de los seres humanos; desde ese mismo punto de vista, el lenguaje se revela como uno de los dispositivos desarrollados para alcanzar esta meta global, un dispositivo construido a la medida de la comunicación en el sentido más estricto. En vez de que todas las culturas sean un conjunto de particularizaciones de la función comunicativa materializada en el lenguaje, éste se convierte en uno de los muchos instrumentos del esfuerzo generalizado por ordenar, protagonizado por la cultura como un todo. Esta aproximación sociológica al lenguaje y a sus funciones no es ajena a la intención original del propio Saussure, al menos de acuerdo con algunos de sus seguidores, empezando por A. Meillet.[59]

Da la impresión de que, para evitar las confusiones causadas por lo equívoco del término «comunicación», es mejor hablar del «orden» como la función superior de la cultura como un todo. El efecto directo de un acto lingüístico es el de ordenar de alguna manera el campo cognitivo del receptor del mensaje; como resultado, se pueden seguir otros actos conductuales que organizan el espacio de acción en sí mismo, pero estos actos no pertenecen propiamente a la esfera del lenguaje, por mucho que sean consecuencia del habla. Por otro lado, los acontecimiento culturales en el sentido más amplio de la expresión (de los cuales los actos lingüísticos pueden ser una parte) sólo se culminan cuando se ha alcanzado el ordenamiento particular en cuestión. La ceremonia, culturalmente organizada, del saludo y de las maneras de dirigirse a alguien organiza el espacio conductual para la interacción que la sigue, mediante la señalización de las pautas de conducta que resultan apropiadas, y mediante el estímulo de la elección precisa de esas pautas y no de otras por parte de los participantes. Cada uno de estos últimos es consciente del hecho de que es probable que su interlocutor elija ciertas pautas en concreto, y este conocimiento le capacita para planificar sus propias acciones y para manipular la situación global en el marco de las opciones que se abren ante él.

La forma específicamente sociocultural de ordenar a través de la limitación se correlaciona íntimamente con una de las características principales de la condición humana: el vínculo entre la posición del individuo en el grupo y su dotación «natural» individual están mediatizados.[60] Lo cual quiere decir que los atributos naturales de un individuo y, en particular, su poder y sus proezas físicas, no determinan su estatus social sin ambigüedad alguna. Lo que quiere decir, a su vez, que los indicios biológicos de la cualidad de un individuo en el marco de la *Naturaleza*, heredados o adquiridos, se transforman en *socialmente* irrelevantes, si no confusos. Los músculos impresionantes de un descargador de muelles seguramente le garantizarían un estatus respetable si formase parte de una manada de ciervos o de una bandada de pájaros. Sin embargo, como signos de su posición en la sociedad humana son francamente desorientadores.

La mediación empezó con la producción de herramientas. Desde entonces, los seres humanos se han rodeado de artefactos que no se encontraban en las condiciones naturales, sino que eran los productos de su habilidad moldeadora. Una vez creados y apropiados, estos artefactos destruían la homología previa entre los órdenes social y natural, cambiando enteramente la capacidad de acción de los individuos y creando, consecuentemente, una nueva disposición de las oportunidades y de las probabilidades del entorno. Así pues, se confirió un valor adaptativo decisivo al ordenamiento y la orientación dentro de la red de relaciones específicamente sociales (que,

en este contexto, se entienden como primariamente «no naturales).[61]

En general, estas dos exigencias de la condición específicamente humana, ordenamiento y orientación, se subsumen bajo dos rúbricas distintas: estructuración social y cultura.[62] Está por escribir el estudio histórico de las circunstancias que conducen a la petrificación de las dos caras inseparables de una misma moneda en dos marcos conceptuales desconectados durante largo tiempo. Sean cuales sean las razones, lo cierto es que los estudiosos han dedicado un esfuerzo y un tiempo desproporcionados a resolver lo que, visto de cerca, parece un problema artificial y falso. Al acomodarse a la tendencia humana a hipostasiar las distinciones puramente epistemológicas, se han tomado por entes ontológicamente distintos lo que son dos concepciones analíticas acuñadas para «describir» dos aspectos indivisibles de la actividad ordenadora humana.

El hecho primario con el que proponemos empezar es que la sustitución del medio natural por uno artificial supone que un orden artificial (no natural, no creado independientemente de la actividad humana) reemplace al natural. «El orden» es una noción graduada: el nivel de ordenamiento se mide en función del grado de predictibilidad, es decir, por la discrepancia entre los indicios de probabilidad de los eventos admitidos por el sistema y los de aquellos que el sistema trata de eliminar. En otras palabras, ordenar significa dividir el universo de los acontecimientos abstractamente posibles en dos subconjuntos: uno para eventos cuya incidencia es muy probable y otro para aquellos que apenas resultan esperables. La ordenación disipa cierta incertidumbre producida por la expectación ante el curso de los acontecimientos que existían hasta ese momento. Esto no se puede conseguir sin una elección selectiva de una cantidad limitada de opciones «legalizadas» a partir de una ilimitada multitud de secuencias. Esta interpretación de la manera como se consigue el orden de un sistema se encuentra detrás de

los clásicos, aunque a menudo olvidados, apuntes de Boas sobre la vinculación íntima entre los significados estadístico y moral de la «norma» en el proceso de generación y mantenimiento de orden:[63]

> El mero hecho de que estos hábitos sean costumbre, mientras otros no lo son, es razón suficiente para eliminar aquellos actos que no son costumbre. [...] La idea de propiedad surge simplemente de la continuidad y de la repetición automática de estos actos, que conllevan la noción de que las maneras contrarias a la costumbre son inusuales y, por lo tanto, no las adecuadas. Se puede observar al respecto que las malas maneras siempre se acompañan de sentimientos más bien intensos de desagrado, cuya razón psicológica se puede hallar en el hecho de que las acciones en cuestión son contrarias a las que se han convertido en habituales.

Dirijamos la atención al hecho de que Boas no distingue entre el establecimiento de orden y las facultades de orientar el orden, probablemente asumiendo de forma tácita que de alguna manera evaluamos favorablemente y gustamos de lo habitual y esperable, a la vez que rechazamos y sentimos disgusto por lo inusual e inesperado (una coyuntura que los psicólogos han corroborado plenamente). Así pues, para Boas una única capacidad humana explica la necesidad de orden y la eficiencia de la función de guía que desempeña la cultura. Un solo vehículo es suficiente para alcanzar las dos metas, ya que: 1) ordenar o estructurar quiere decir conferir significado al sector ordenado, es decir, llegar a una situación en la que algunos eventos concretos suelen seguir a una condición concreta; y 2) algunos seres *para los cuales* el sector tiene significado saben en verdad que esos elementos siguen a dicha condición. En otras palabras, el sector tiene significado para aquellos para los que lo tiene sólo cuando éstos poseen alguna información sobre sus tendencias dinámicas. El grado de «significación» se mide cal-

culando la divergencia entre la información que realmente se necesita para determinar completamente el sector y la cantidad de información que sería necesaria si el sector estuviese totalmente «desorganizado».

Hemos llegado hasta aquí sin haber distinguido conceptualmente los dos aspectos del esfuerzo ordenado humano: introducir significado en un universo que de otra manera no lo tendría y suministrarle los indicios o indicadores capaces de señalar y de revelar ese significado a aquellos que puedan interpretarlos. Los dos flancos de esta empresa doble se pueden describir y entender dentro de un solo marco analítico. Sin embargo, surge la duda sobre si, además del marco de referencia o aparato conceptual necesario para analizar la actividad ordenadora en sí misma, se necesita otro u otros que expliquen la relación entre la estructura social y la cultura. El orden del mundo en que viven es una cuestión de tal importancia para los seres humanos que parece totalmente justificado asignarle un valor autotélico, es decir, finalista en sí mismo: apenas resulta necesario buscar más explicaciones de la necesidad anterior señalando algún propósito para el que supuestamente sirva el hecho de «conferir significado al mundo».

Consecuentemente, parece que la lógica de la cultura es la lógica del sistema autorregulado más que la lógica del código o de la gramática generativa del lenguaje (siendo ésta un caso peculiar de la primera más que al revés). La conclusión más importante es la siguiente: resulta justificado extrapolar únicamente los rasgos más generales del lenguaje a las esferas no lingüísticas de la cultura; concretamente, se trataría de aquellos rasgos que caracterizan la capacidad de la interacción lingüística, en tanto que un caso particular de una clase más amplia de sistemas autorregulados. Por lo tanto, haríamos mejor en buscar inspiración directamente en la teoría de sistemas. No obstante, esto no quiere decir que se deban detener los préstamos tomados de los impresionantes logros del análisis lingüístico de

la naturaleza de la significación. Lo que quiere decir es que, aunque nos permitamos inspirarnos en los logros de la lingüística, deberíamos ser conscientes de que no tiene más poder probatorio del que suelen poseer las analogías.

4. El uso cotidiano del término «signo» significa simplemente *aliquid stat pro aliquo*, con lo que la atención del estudioso del «significado» se ha centrado tradicionalmente en las condiciones en las cuales alguna cosa representa a otra. Cerrando la larga línea de desarrollo de las interpretaciones conductistas del signo a la luz de la teoría del aprendizaje —una línea que empezó con Watson y pasó por los trabajos clásicos de C. K. Ogden o de I. A. Richards y Charles Morris—, en 1952 Charles E. Osgood definió el signo como algo que «induce en un organismo una reacción mediadora, a) sea una fracción de la conducta total generada por el objeto, b) sea la producción distintiva de una autoestimulación que medie respuestas que no ocurrirían sin la asociación previa de patrones de estimulación de objetos y de no-objetos».[64] Así pues, desde la perspectiva del conductismo, solucionar el problema del significado supone mostrar que un «no-objeto» asociado con «el objeto» suscita respuestas afines a la estimuladas por el objeto. Para un psicólogo que un conductista calificaría de «mentalista», «representar» significa «enviar» o «remitir», lo que difiere sustancialmente de la definición conductista en los términos que emplea, pero no deja de estar dentro del alcance de la única pregunta que inquieta a los psicólogos: simplemente qué es un signo para alguien, para el cual ya era un signo o bien se acaba de convertir en uno. Tal como hemos visto antes, para un sociólogo o para un «culturólogo» la cuestión principal es diferente: cómo es que un «algo» adquiere un poder que ni es natural ni es intrínseco para representar otra cosa y, así, asumir el rol de un signo. Esta diferencia en las interrogaciones a las que se someten unos y otros explica por qué el problema de los sociólogos y de los culturólogos está más cerca técnicamente del que se plantean

los lingüistas estructurales, que tratan de resolver la cuestión de las condiciones que debe cumplir un «no-objeto», no sólo para inducir respuestas «naturales» a un «objeto» concreto, sino más bien para inducir respuestas en general.

Algunos lingüistas han llegado a distinguir entre dos tipos de información enteramente distintos, que, presuntamente se esconden detrás de ambas cuestiones. Así, según Berzil Malmberg, se puede decir que un mensaje contiene información de dos maneras diferentes.[65] Tiene su «significado», que coincide con la interpretación popular tradicional del concepto. El mensaje «nos da información sobre algo». Pero información también puede implicar lo que aquí podríamos llamar la *información distintiva*, es decir, las características distintivas que hacen posible que el receptor identifique los signos o, más exactamente, su nivel de expresión. El secreto de la significación, de la transmisión de información y demás reside en primer lugar en las relaciones entre los propios cuerpos de los signos (relaciones sintácticas, de acuerdo con la clásica definición tripartita de Charles Morris). V. A. Zvegintsev piensa incluso que resulta adecuado definir el lenguaje [verbal], el más desarrollado y especializado de los sistemas de signos naturales, a partir de las cualidades de las peculiares relaciones entre signos. En función de estas relaciones el lenguaje desempeña el papel de un «instrumento de diferenciación en partes discretas, un sistema de clasificación que surge en el curso de la actividad del habla humana. [...] Al diseccionar el *continuum* del mundo percibido y sentido en unidades discretas, el lenguaje proporciona a los hombres los medios que les capacitan para comunicarse a través del habla».[66]

Aquí nos encontramos con el primer rasgo importante de los signos: son discretos, separados, *diferentes* los unos de los otros, y esa diferencia es la condición misma de su papel de signos y de su percepción como tales, «representando» o «remitiendo». Queda claro en este instante cuán desorientador puede ser confinar el comentario de los signos a su relación con el

objeto significado. No se puede aprender nada de la naturaleza de los signos del estudio de una relación entre un signo único y un objeto significado igualmente único. Ciertamente, no se puede descubrir la diferenciación y el carácter discreto de los signos, que parece ser su primer rasgo definitorio, en el marco de una correspondencia «entre un signo y un objeto». Para que dicha correspondencia sea posible, los signos deben mantener previamente algunas relaciones determinadas entre sí.

Roman Jakobson ha afirmado repetidamente que fue Charles S. Peirce quien descubrió las condiciones iniciales de toda significación, es decir, de todo fenómeno con significado. Fue él quien decidió que, «para ser comprendido, el signo —y en particular el signo lingüístico— no sólo exige que los dos protagonistas participen en el acto de la palabra, sino que también necesita un *intérprete*. [...] La función de este intérprete recae en otro signo o en un conjunto de ellos, que se dan en concurrencia con el signo en cuestión o que podrían sustituirle».[67] A. J. Greimas proporciona un ejemplo típico y algo categórico de las formulaciones más recientes del problema: «La significación presupone la existencia de la relación; la condición necesaria de la significación es precisamente la aparición de la relación entre los términos. [...] Hay que buscar la unidades significativas elementales en el nivel de las estructuras y no en el de los elementos».[68] André Martinet y sus discípulos son todavía más explícitos y definidos: «La información no viene dada por el mensaje en sí mismo, sino por la relación con los mensajes a los cuales se opone».[69]

Con el transcurso del tiempo, la teoría moderna de la información ha reforzado y corroborado las conjeturas perceptivas de Peirce, convirtiéndolas en fundamentos inamovibles de la comprensión contemporánea de los signos y de la significación. Un signo por sí mismo no tiene significado en absoluto, lo que tiene significado es una diferencia entre signos que se puedan utilizar alternativamente en el mismo sitio. Se deduce

que toda información se transmite mediante la presencia o la ausencia de un signo concreto, y no por las cualidades inmanentes del signo en cuestión. Esto significa, a su vez, que los atributos más importantes y definitorios de un signo son precisamente aquellos que lo discriminan respecto a otros signos alternativos; esa capacidad discriminadora es la única cosa que cuenta en la transmisión de información, es decir, en el acto de convertir el caos en un sistema con significado o, en términos más generales, en la reducción del nivel de incertidumbre.

Ahora bien, si la cultura humana es un sistema con significado (y lo debe ser si ordenar el entorno humano y modelar las relaciones humanas son algunas de sus funciones universalmente aceptadas), lo que se ha dicho hasta ahora sobre la naturaleza de la significación será totalmente relevante en el contexto cultural. Esto quiere decir que tratar de establecer el significado de un elemento cultural analizándolo separadamente de los otros, por sí mismo, resulta muchas veces intrascendente y siempre incompleto y parcial. Pero esto es exactamente lo que suelen hacer los funcionalistas desde la época de Malinowski: una primera posibilidad es tratar, tal como hizo el propio Malinowski, de explicar los fenómenos culturales relacionándolos con las necesidades individuales que supuestamente satisfacen (hábito que mereció la justa réplica de George Balandier al decir que «el lugar que Malinowski destina para las necesidades llamadas "fundamentales" puede incitar a encontrar la explicación de los fenómenos sociales por un procedimiento de reducción del orden sociocultural al orden psicofisiológico, un procedimiento muy aleatorio y muy sospechoso desde el punto de vista científico», y un procedimiento seguido sin lugar a dudas por Malinowski);[70] una segunda posibilidad, fiel esta vez a la tradición durkheimiana, consiste en moldear una concepción antropomórfica de la «necesidad del sistema» para poder afirmar una función razonable para cada una de las pautas culturales. Ambos enfoques contradicen bastante obviamente el imperativo metodológico de relacionar significados con oposiciones entre signos, en vez de tomarlos aisladamente. El significado de un signo no se hace transparente en el contexto de otras entidades no semióticas, sino en el contexto de otros signos con los que se relaciona sistemáticamente el signo analizado.

Aun habiendo centrado nuestra atención en las diferencias entre elementos y pautas culturales en su rol semiótico (transmisor de información), no deberíamos concluir que cada diferencia en la forma física de los elementos está forzosamente cargada de significado. Sólo son significativas aquellas diferencias que existen entre elementos alternativos, es decir, elementos que se pueden sustituir recíprocamente en la misma situación, en el mismo lugar de la secuencia de interacciones humanas. A esta importante categoría semiótica pertenecen diferentes pautas culturales empleadas por dos personas cuando se dirigen la una a la otra, o en las distinciones entre vestido de noche y ropa de batalla, entre minifalda y falda, entre puertas con y sin el cartel de «Prohibida la entrada», o entre puertas con dicho cartel a ambos lados o sólo a un lado. Éstos son elementos paradigmáticamente opuestos, es decir, elementos mutuamente reemplazables en la misma sección de la secuencia conductual. Siempre que dos elementos culturales se oponen paradigmáticamente, podemos sospechar que transmiten información sobre alguna realidad no semiótica. Antes de que cada uno de los elementos o patrones opuestos paradigmáticamente se utilice, se da una situación de incertidumbre ya que cada uno de ellos tiene cierta probabilidad de aparecer; después de que aparezca uno en lugar de los otros, se reduce la incertidumbre y, consecuentemente, se consigue un orden.

De acuerdo con la tipología bien conocida de N. S. Trubetzkoy,[71] los dos miembros de una oposición significativa pueden diferir el uno del otro de tres maneras alternativas. En primer lugar, cada uno puede poseer, además de la parte compartida

por los dos, algún elemento que no se presenta en el otro: son *Äquipollente Oppositionen* (oposiciones equipolentes). En segundo lugar, cada miembro puede poseer las mismas cualidades, pero en grados distintos: son *Graduelle Oppositionen* (oposiciones graduales). Y existe una tercera categoría llamada «privativa»: «*Oppositionen sind solche, bei denen das eine Oppositionsglied durch das Vorhendensein, das andere durch das Nichtvorhendensein eines Markmales gekennzeichnet wird*».* Este tipo de oposición en que los miembros son respectivamente *merkmaltragend* y *merkmallos* (Trubetzkoy), «marcados» y «sin marcar» (según Jakobson, «el lenguaje puede contentarse con la oposición de cualquier cosa con nada»),[72] «intensivos» y «extensivos» (L. Hjelmslev), aunque resulta estadísticamente menos frecuente que la oposición equipolente, está dotado de algunos rasgos particulares que deberían atraer la atención de cualquier estudioso de la cultura. El más importante es el «doble significado» del miembro sin marcar: éste, o bien representa la categoría completa, o bien una parte de ella, lo que queda después de que el miembro marcado la haya recortado. Así pues, el miembro sin marcar es indicativo de cierta categoría de entidades, pero no dice nada sobre la presencia o la ausencia de cierto rasgo cuya aparición recibe su significación del miembro marcado (dicho de otra forma, es neutral respecto a ese rasgo). Joseph H. Greenberg está fascinado por «la omnipresencia en el pensamiento humano de esta tendencia a tomar uno de los miembros de una categoría oposicional como sin marcar, de tal manera que representa toda la categoría o el miembro opuesto *par excellence* de la categoría marcada».[73] Tan fascinado está que llega a declarar que la oposición privativa es uno de los «universales del lenguaje» más pertinentes.

* Aquellas oposiciones en las que un miembro de la oposición se caracteriza por la presencia de una marca distintiva, mientras que el otro se caracteriza por la ausencia de ésta. (*N. del t.*)

Hay razones para asumir que la oposición entre «marcado y sin marcar», al ser mucho más una forma general de la actividad ordenadora humana que un mecanismo lingüístico específico, tiene un papel crucial en el funcionamiento de la cultura en general y en sus dinámicas en particular. Por cierto, parece que este peculiar tipo de oposición ha fomentado el hecho de que generaciones de antropólogos hayan pasado por alto funciones distintivas de las entidades culturales, viéndose inducidos a concentrarse en el análisis de elementos separados. Esto ha sido así porque, en razón de su propia naturaleza, la categoría sin marcar sólo revela su «ausencia de marcado» cuando se confronta deliberadamente con una marcada. Sin embargo, habitualmente no la percibimos en términos de distinción: para nosotros denota un estado de cosas universal «normal», una «norma» en el sentido estadístico cuya prevalencia inspira la premisa tácita de que debe haber algunas «necesidades humanas generales» que hacen necesaria e inevitable esa categoría en concreto sin marcar. Se trata de un fondo más que un rasgo distintivo. Teníamos un nombre especial para los «minivestidos», pero ninguno para el resto, los «vestidos-tal-cual». Estábamos dispuestos a admitir que los minivestidos distinguían de alguna forma a quienes se los ponían, que transmitían un mensaje específico, que estaban cargados de un valor simbólico determinado, etc. Sin embargo, paralelamente, a casi nadie se le ocurría que, desde que los «minivestidos» habían aparecido, lo mismo se podría decir de los «vestidos-tal-cual»; respecto a estos últimos, hemos permanecido convencidos de que cumplían una función puramente fisiológica (protección de la temperatura corporal) y, tal vez, también una vaga función moral, demasiado difusa y universal como para levantar sospechas sobre un carácter hipotéticamente sectario o discriminante. Los minivestidos tardaron algún tiempo en difundirse hasta el punto de convertirse en «normales», de transformarse en un nuevo fondo neutro y, en razón de esa misma frecuencia,

bordeando la «normalidad», aparecer despojados de cualquier capacidad distintiva. El terreno estaba preparado para la aparición triunfal de la «maxi».

En un tratado de Victor Martynov, extremadamente estimulante, encontramos la hipótesis que sigue.[74] Si la estructura nuclear de una oración semióticamente pertinente es SAO (Sujeto-Acción-Objeto), podemos pasar de una oración V' a una V" modificando uno de los tres miembros de su estructura. Los «modificadores» son esos nuevos signos que se añaden a uno de los miembros polares; los «actualizadores» son signos añadidos al elemento central. Nótese que tanto los miembros modificados como los actualizados se relacionan con sus versiones previas como los signos «marcados» lo hacen con los «sin marcar»: S" es el miembro marcado de la oposición S"/S', etc. De hecho, ésta es la única manera de crear nuevos significados: siempre conduce a recortar una parte de una categoría anteriormente indiferenciada, al extraer un rasgo especificado de un subconjunto concreto de un conjunto más amplio. A veces, los signos más viejos absorben a sus modificadores o actualizadores (sobre todo cuando se usan juntos frecuentemente), transformando su propia forma; A. V. Isatchenko llamó «condensación semántica» a este proceso, que parece responsable, al menos en parte, de las dificultades con las que tropieza regularmente cualquier intento de remontarse hasta las raíces comunes de conjuntos de signos diversificados.[75] Aun así, nos inclinamos a sospechar que las «marcas añadidas» (modificadores o actualizadores) a signos ya existentes allanan el principal, si no el único, camino hacia la ramificación y el enriquecimiento de cualquier código semiótico (introduciendo distinciones diferenciadoras, cada vez más sutiles y afinadas, en categorías previamente indivisas). Martynov también se dio cuenta de que se puede caracterizar las marcas de acuerdo con su peculiar «capacidad errante» dentro de la estructura nuclear: los modificadores se pueden convertir en actualizadores y viceversa; ello quiere decir que el mismo tipo de significado «marcado» de la relación en conjunto, u otro emparentado, se puede expresar de manera intercambiable marcando el sujeto de la acción, su objeto o la propia acción (el hombre al mando debería ser respetuoso con sus mayores; el hombre debería respetar a sus mayores al mando, el hombre debería respetar en el mando a sus mayores).

Existe una llamativa homología entre la estructura nuclear de una oración, tal como la analiza Martynov, y la estructura nuclear de una relación social (relación entre roles socialmente institucionalizados), tal como la analiza, por ejemplo, S. F. Nadel.[76] Las pautas conductuales y los correspondientes roles sociales no sólo están intrínsecamente conectados, sino que, de hecho, son formas complementarias de conceptualizar los mismos procesos repetitivos y recurrentes de interacción. La relación cambiante entre dos individuos (o, más precisamente, entre dos categorías de individuos) se pone de relieve al cambiar la definición social de rol al mismo tiempo que se cambia la pauta conductual adscrita. Podemos plantearnos la hipótesis de que, en la práctica, la aparición de una subpauta de conducta discriminada, marcada, conduce consecuentemente a la distinción dentro del rol más amplio de una subcategoría marcada, nueva y más reducida. En una estructura social ramificada, los nuevos roles se muestran como institucionalizaciones categorizadas de funciones nuevas, específicas y más especializadas. Los dispositivos operativos básicos en el proceso que conduce de la estructura nuclear $R'_1A'R'_2$ a la estructura nuclear más específica $R'_1A''R''_2$ vuelven a ser los «modificadores» y los «actualizadores», en otras palabras, los marcadores y el proceso mismo de marcar.

5. Uno de los axiomas básicos de la lingüística estructural es que la forma de expresión es fundamentalmente arbitraria respecto al contenido denotado: en los términos propuestos por Ferdinand de Saussure, el «significado» «no motiva» al «significante». Pero no todos los lingüistas de talla estarían de acuerdo con esta opinión. Uno de los primeros en protestar contra el ex-

tremismo de Saussure fue Émile Benveniste: «Entre el significante y el significado, el vínculo no es arbitrario, al revés, es *necesario*. [...] Ambos se han impreso juntos en mi espíritu y juntos se evocan en toda circunstancia».[77] Roman Jakobson esgrime la misma argumentación hoy en día. La esencia de dicha argumentación es el lazo íntimo que une un «pensamiento» o una «idea», por un lado, y un ensamblado de fonemas a través de los cuales se expresa dicha idea, por el otro. La emisión de sonidos concretos evoca una idea determinada si se descifra correctamente, y esta idea no puede existir si no es en su forma expresiva aceptada: el «significante» media y culmina su existencia.

Por controvertida que haya resultado la cuestión en el campo de la lingüística, no hay duda de que, en los fenómenos socioculturales, los «signos culturales» y sus correspondientes relaciones sociales se motivan recíprocamente en muchos casos y *no arbitrariamente*. Naturalmente, sus relaciones mutuas asumen todas las gamas del espectro, desde las accidentalmente genéticas hasta aquellas que se entretejen hasta el punto de la identidad. Pero la frecuencia de relaciones cercanas al segundo extremo del *continuum* ha provocado que las fronteras de la sociología y de la «culturología» (sea cual sea su nombre institucional) se crucen innumerables veces y, lo que es peor, ha incitado muchos esfuerzos malgastados en el falso dilema acerca de si la identidad última de la sociedad es cultural o social. De hecho, todos los fenómenos de la vida humana parecen socioculturales en el sentido de Benveniste o de Jakobson: la red de dependencias sociales llamada «estructura social» es inimaginable en ninguna forma que no sea cultural, al mismo tiempo que buena parte de la realidad empírica de la cultura señala y posibilita la existencia del orden social consumado por las limitaciones establecidas. El afamado principio de Ungeheuer, «*In "Kanal" fliessen nur Zeichenkörper*»[78] es obviamente intrascendente en el caso de la comunicación en un sentido amplio, en ese sentido que da cuenta de la abrumadora mayoría de los fenómenos socioculturales. Al elegir una pauta cultural concreta, creamos una red de dependencias en el sector de una acción social dada, que se puede generalizar en un modelo total de la estructura social. Y no tenemos otra manera de llegar a algo generalizable en este concepto, el de la estructura social, que no sea la que hacen posible los recursos accesibles de los patrones culturales. La estructura social existe a través del proceso perpetuo de praxis social y esta particular clase de existencia resulta posible gracias al hecho de que una cantidad limitada de patrones culturales modela la praxis.

Si se me pidiese sintetizar el «programa estructuralista» en una frase breve, señalaría la intención de superar la notoria dualidad del análisis sociológico, evitando al mismo tiempo la tentación de deslizarse hacia una de sus dos alternativas extremistas. Recientemente, ha habido intentos de adaptar el método estructuralista a lenguajes espiritualistas tradicionales a través del dispositivo único de postular el reino del «significado», interpretado desde una perspectiva mentalista, como el campo semántico de los signos culturales. Estoy convencido de que la promesa estructuralista sólo puede pasar de posibilidad a realidad si se entiende que en el mundo de las relaciones humanas la estructura social asume el papel que el campo semiótico desempeña en el análisis lingüístico.

CAPÍTULO 3

LA CULTURA COMO PRAXIS

Por razones descritas en el primer capítulo, los antropólogos británicos han utilizado poco el concepto de cultura. Al contrario que sus colegas norteamericanos, que encontraron útil describir lo que *oían*, la generación de Radcliffe-Brown o la de Evans-Pritchard dieron cuenta con éxito de lo que *veían* en términos de estructura social. Raymond Firth resumió los usos conceptuales tradicionales entre los británicos: la estructura social consiste en esa porción del alineamiento social, de las relaciones sociales, «que parece de vital importancia para el comportamiento de los miembros de la sociedad, de tal manera que, si dichas relaciones no fueran operativas, no se podría decir que la sociedad existiese de esa forma».[1] Se puede hablar mucho de la utilidad heurística de una definición tan obviamente intuitiva, en la que los términos cruciales permanecen sin especificar y el umbral crítico queda indeterminado, pero la intención fundamental está lo suficientemente clara y la definición no se muestra ambigua si se entiende como lo que de hecho es: el poste de señalización que, en el cruce de caminos vital, indica hacia la teoría de integración social. La identidad de una sociedad se arraiga en una red más o menos invariante de relaciones sociales. La naturaleza «societal» de la sociedad consiste por encima de todo en una red de interdependencias desarrolladas y mantenidas a través de la interacción humana.

Las relaciones sociales son en sí mismas el «núcleo duro» de la interacción real (como la estructura social es el núcleo duro de la organización social, de «la manera en que se hacen las cosas en la comunidad a lo largo del tiempo»).[2] Componen el esqueleto de la práctica social, duradero, persistente y poco cambiable. En realidad, son pautas, semillas de estabilidad entre la cáscara desechable de los acontecimientos. Durante bastante tiempo, muchos antropólogos británicos parecían más bien satisfechos con este compromiso teórico del tipo de los que se quedan a medio camino; raramente o nunca se preguntaban cómo se habían originado las pautas o, lo que viene a ser lo mismo, cuál era su naturaleza real y qué las mantenía continuamente «operativas». Con seguridad, la noción de estructura se acercaba semánticamente lo suficiente a la intuición de cohesión y equilibrio. Evans-Pritchard hizo particularmente explícita esta asociación: para él, el uso mismo de la palabra «estructura» «implica que ésta alberga coherencia entre sus partes —en cualquier caso, siempre por encima de un mínimo que evite la contradicción abierta y el conflicto— y posee una durabilidad superior a la mayoría de las efímeras cosas de la vida humana».[3] Pero, una vez más, se dice poco sobre los orígenes de la coherencia y sobre los factores responsables de su perpetuación. Si se hiciera la pregunta de una manera sistemática, probablemente la respuesta andaría cerca de la «acción societal» de Durkheim, sea en la forma de *mentalité collective* o, menos metafísicamente, en la de ritos, usos, socializaciones tradicionales, etc. Lo importante es que, al margen de los factores que se apunten, probablemente formará parte sin excepción de las interacciones humanas «materiales», empíricamente observables; paralelamente, la búsqueda de causas y fuerzas motrices apenas llevará a los exploradores más allá del dominio de las instituciones.

Este «más allá» ha sido, sin embargo, el territorio nativo de la antropología norteamericana desde sus inicios. Incluso cuando los antropólogos estadounidenses abordan explícitamente el concepto de estructura social, cosa que pocos de ellos hacen en comparación con los británicos, se apresuran a enfatizar que la ven de manera distinta a estos últimos. Para Redfield, la estructura social «se puede ver como un sistema ético. Es una disposición ordenada de concepciones sobre lo que es la buena conducta». No se trataría «tanto de nudos de personas —conectados por las cuerdas de su red social, sus relaciones sociales—, sino de estados mentales de la gente, característicos e interrelacionados, referidos a la conducta de los hombres para con los hombres».[4] Así pues, reduce la estructura social a un conjunto de preceptos morales y sustituye la cuestión más amplia (o, quizá, meramente distinta) de la integración de la sociedad por la integración de normas y expectativas. A. L. Kroeber desarrolló la dicotomía entre superficie y profundidad de *eidos* y *ethos* paralelamente a como Radcliffe-Brown estableció la relación entre organización social y estructura social: el *eidos* de una cultura «sería su apariencia, sus fenómenos, todo aquello que se puede describir explícitamente», mientras que la realidad escondida, más profunda, que proporciona coherencia y regularidad a la superficie fenoménica es el *ethos*, «la cualidad total» de la cultura que resume simultáneamente «aquello que constituye la disposición o el carácter de un individuo» y «el sistema de ideales y valores que domina la cultura y tiende, así, a controlar el tipo de conducta de sus miembros». Con esta existencia algo etérea y espiritual, el *ethos* es la cualidad «que penetra toda la cultura, como un aroma, a diferencia del agregado de constituyentes separados que confeccionan su apariencia formal, configurando el *eidos*».[5] El fundamento último del universo del «ser» se traslada, por lo tanto, al universo del «debería», y el misterio de la cohesión aparente del plano fenoménico observable encuentra una explicación concluyente en el campo de las normas y de las evaluaciones morales. La emergencia y la continuidad de un sistema social se convierten

sobre todo en un problema de intercambio mental, de educación, de adoctrinamiento moral, de formación de la personalidad.

La controversia entre antropólogos británicos y norteamericanos tiene una trascendencia mucho más amplia que lo que puede sugerir el carácter oscilante del choque entre dos desviaciones genéticas accidentalmente divergentes. De alguna manera, refleja y resume una discusión muy larga y, hasta ahora, inconclusa acerca de la naturaleza de la integración social, una polémica que afecta a casi todas las escuelas y disciplinas de las ciencias sociales. A su vez, esta discusión parece representar únicamente una de las muchas facetas del dilema profundamente enraizado en las experiencias humanas más básicas, que planea asiduamente por encima de toda la reflexión de los humanos sobre sí mismos, presentando sofisticados sistemas filosóficos en un polo de las explicaciones que ha generado, y un acercamiento de sentido común a la vida cotidiana, en el otro. Así pues, no parece muy recomendable lidiar con la mencionada controversia entre los estrechos confines de la discusión original. Para captar plenamente su importancia, se debe contemplar desde una perspectiva más amplia, asentada en el análisis en última instancia de la percepción, esencialmente intuitiva, pero perseverantemente humana, del proceso vital.

La dualidad irreductible de la experiencia humana es quizá la experiencia más difundida, repetida inacabablemente, de cualquier individuo y, en cualquier caso, de cualquier individuo inmerso en un contexto social pluralista y heterogéneo, repleto de encontronazos entre los deseos y la dura realidad. Buena parte de la historia de la filosofía se asemeja a un esfuerzo nunca acabado, aunque a menudo confiado, por dar cuenta de esta dualidad, lo que supone en muchos casos reducirla a un solo principio (en un sentido genético, lógico, epistemológico o práctico). Esta «dualidad» es una de las percepciones que «recibimos» de la realidad del universo: las dos categorías parecen poseer «sustancias» diferentes, «modos de existencia» específicos; aportan información sobre sí mismas, se abren a la inspección humana, a través de canales de percepción diferentes; y, lo que es más importante, parecen tolerar y admitir grados diferentes de manipulación humana, mostrando niveles diversos de maleabilidad frente a la voluntad humana. Esencialmente, la experiencia es intuitiva, preteórica, inefable en un discurso articulado, a menos que se la recubra de una serie de conceptos explicativos. Dado que cada conjunto sólo mantiene su significado en el seno del campo semántico de un universo discursivo seleccionado entre muchos otros, y dado que ningún universo discursivo abarca la totalidad de la experiencia humana, todas las articulaciones de experiencias básicas conocidas o probables están condenadas a permanecer imparciales. Cada articulación «proyecta» su grado de certeza intuitivamente accesible en un plano separado de referencia; debido a sus raíces comunes, todos los planos pertenecen a la misma familia, pero se multiplican rápidamente en entidades autónomas que llegan a desarrollar sus lógicas de argumentación propias y presuntamente inconexas. Nos enfrentamos, pues, con reinos de argumentación filosófica y científica aparentemente soberanos, denominados apropiadamente espíritu y materia, mente y cuerpo, libertad y determinación, norma y hecho, subjetivo y objetivo. Sea cual sea el nivel de sofisticación y de sutilidad académica alcanzado por las entreveradas definiciones ofrecidas para cada distinción, todas comparten un pedigrí común que se remonta a una experiencia primigenia, aunque, por definición, ella misma no pudiese presentar articulación alguna. Se dice que fue William James quien más se acercó a captar globalmente la totalidad de esta partición multifacética: en tanto que personas, nos dijo, nos percibimos «en parte como conocidos y en parte como conocedores, en parte como objetos y en parte como sujetos».[6] El *mí* y el *yo* de James reposan en gran medida en un conjunto de antecedentes tan dispares los unos de los otros como las exploraciones existencialistas de Jaspers, Hei-

degger o Sartre, las investigaciones pseudofenomenológicas de la naturaleza de la vida social de Merleau-Ponty o Schutz, o la temeridad de la revolución conductista en psicología, aunque sólo los existencialistas tempranos fueron lo bastante atrevidos como para llevar adelante el esfuerzo de reducir la dualidad a un denominador común unificado, y sin resultados demasiado alentadores. La tesis que trato de desarrollar en este capítulo es que la controversia entre cultura y estructura social pertenece orgánicamente a una familia de temas que brota de la experiencia básica de la naturaleza dual del estatus existencial humano.

Si prescindimos de las manifestaciones filosóficas premodernas de la dualidad existencial, el tratamiento del dilema, en tanto que relacionado con los problemas prácticos de las ciencias sociales modernas, se remonta al menos al neokantismo alemán de finales del siglo XIX.[7] La distinción de Windelband entre lo inmanente y lo trascendente tuvo un papel clave y fatídico, conteniendo en esencia las ideas fundamentales de las posteriores *Verstehende Soziologie* («sociología interpretativa»), de la antropología cultural y de la filosofía fenomenológica. Windelband había definido la «trascendencia» a partir de su relación con la realidad inmediata, interpretándola únicamente como un estado de conciencia. Por consiguiente, la penumbra de la trascendencia abrazaba al conjunto del mundo empírico y sólo los «debería», los valores y las formas ideales quedaban dentro del radio de alcance de la inmanencia. Con todo, Windelband, actuó con cautela para no recaer en el terreno manifiestamente estéril de la riña metafísica entre «idealismo» y «materialismo». Recogió sus problemas, sus temas, allí donde Descartes había dejado el legado de Platón. La presencia misma de lo inmanente al lado de lo trascendente, lo físico y empírico, representaba para él el rasgo distintivo de la peculiar presencia humana en el mundo. Es, por lo tanto, algo con significado, por definición. En vista de que la vida humana, a diferencia de

los fenómenos físicos, existía en el sentido inmanente, impregnado de significado, sólo se la podía captar y aquilatar a través de una inspección igualmente inmanente. Para ser efectiva, la metodología de la cognición de los asuntos humanos tenía que corresponder a la naturaleza inmanente de dichos asuntos. «El carácter especial de la vida se entiende mediante categorías que no son aplicables a nuestro conocimiento de la realidad física. [...] Significado, valor, propósito, desarrollo, ideal, son tales categorías. [...] El significado es la categoría global a través de la cual la vida se convierte en comprensible.»[8] La totalidad de significados constituye el reino del Espíritu. Este reino es supraindividual y hace posible el proceso de la vida humana individual, con su miríada de conjeturas, precisamente porque ese proceso participa de las obras del Espíritu, ya que se sumerge en el conjunto de significados totalizado en y por el Espíritu. En contra de lo que creen muchos sociólogos, no fue Durkheim quien inventó el «enigma de las representaciones colectivas», sino que éste era un componente importante y legítimo del pensamiento europeo de la época. Aun inconsciente, nuestra impresión sobre su absurda incongruencia es un efecto derivado de la insistencia positivista en la identificación de una existencia admisible, es decir, accesible a través de los acontecimientos, empíricamente, sensitivamente. Sin embargo, el Espíritu apenas resulta expresable, y no digamos ya evidente, en el lenguaje de Windelband o Dilthey. En definitiva, el Espíritu no es una suma de las conciencias individuales y el Significado no es la opinión de la mayoría de la población. Y tampoco es, de todas formas, una fantasía metafísica: si la ausencia inexorable de evidencia es el rasgo definitorio de las entidades metafísicas, es un rasgo perfectamente accesible al conocimiento y a la comprensión humanos, aunque sea, tal como diría Rickert y elaboraría Husserl, a través del sentimiento de la evidencia, o de la evidencia interna, más que a través de la percepción sensorial.

No es la *Seele*, sino el *Geist*, el que constituye, por tanto, el fulcro real de la comprensión intelectual de la vida y, consecuentemente, de la capacidad de los vivos. Lo que comprendemos al captar el sentido de un evento social no es el «alma» de los otros, ya que, si tratamos el alma de los otros como un fenómeno empírico, no resulta cualitativamente distinta de otros fenómenos empíricos, con lo cual, permanecería inaccesible a nuestro entendimiento. Lo que entendemos es únicamente el componente del «Espíritu» que penetra en las «almas» individuales, ya que nosotros también participamos de él, y ya que sólo lo objetivo, universal e invariable es susceptible de ser conocido. Aun sin renunciar a su soberanía, aun sin disolverse en la multitud de «almas» individuales, el «Espíritu» subyace en la existencia de cada «alma» individual. Por citar nuevamente a Dilthey:

> Cada expresión de la vida representa un rasgo en común en el reino de la mente objetiva. Cada palabra, cada oración, cada gesto, cada fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico resulta inteligible porque la gente que se expresa a través de ellos y aquellos que los entienden tienen algo en común.

Luego:[9]

> [...] el orden fijo del comportamiento en el seno de una cultura hace posible que los saludos y las reverencias signifiquen, a través de sus matices, cierta actitud hacia otras personas, y que así se comprendan. [...] Como norma, la expresión de la vida que el individuo capta no se encuentra aislada y vacía, sino que está llena de conocimiento sobre lo que se comparte y sobre una relación con el contenido mental.

Las actitudes mentales de las personas individuales, intercomunicables merced a su lazo con el territorio compartido del Espíritu, proporcionan el vínculo mediador entre el reino de

los significados y la interacción humana real, por un lado, así como su comprensión, por el otro. El vocabulario puede variar, pero las ideas mantienen una semejanza asombrosa con el *ethos* de Kroeber o, más generalmente, con el enfoque del concepto de cultura que caracteriza habitualmente a la antropología cultural norteamericana.

De hecho, con o sin la turbadora idea del «Espíritu», la imagen de la cultura como una entidad irreductible a los fenómenos psicológicos, pero posibilitadora de la capacidad comunicadora intersubjetiva de dichos fenómenos, en otras palabras, el concepto alemán de *Geist*, está amplia y firmemente afianzada en muchas tradiciones de la ciencia social. La batalla de Kroeber contra el reduccionismo psicológico en la ciencia de la cultura se libró en su nombre. Kroeber insistió repetidamente en que «un millar de individuos no hacen una sociedad», ridiculizó las opiniones según las cuales «la civilización sólo es un agregado de actividades psíquicas y no una entidad que las desborda», para proclamar consecuentemente que «lo social se puede resolver completamente en lo mental».[10] Fue Kroeber quien bautizó como naturaleza «superorgánica» de la cultura a los esfuerzos constantes por desmadejar el cuerpo de la cultura respecto a su anclaje psíquico individual. Fueron muchos los que secundaron de corazón su programa, y entre ellos Leslie A. White, en una afirmación que parece parafrasear el pertinaz motivo de Durkheim: «Desde el punto de vista de un análisis y de una interpretación científicas, se puede considerar la cultura como una cosa *sui generis*, como una clase de acontecimientos y de procesos que se comporta según los condicionantes de sus propios principios y leyes, y que, por consiguiente, sólo se puede explicar en función de sus propios elementos y procesos».[11] Luego, la cultura es una realidad en sí misma diferente, tanto de los constituyentes materiales, «duros», del mundo humano, como de sus datos mentales, introspectivos, «blandos». Pero ¿cuál es el estatus de esta realidad peculiar, postulada por tantos estu-

diosos de la sociedad? Las contestaciones a esta acuciante pregunta parecen repartirse en tres amplias categorías.

La primera es la tan discutida alrededor del *tour de force* de Durkheim, que apuntaba a una reducción inequívoca y exhaustiva de lo cultural a lo social. «Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin crear al mismo tiempo un ideal.» Lejos de ser la fuente última de acontecimientos culturales, el individuo humano «no podría ser un ser social, es decir, no podría ser un hombre, si no hubiese adquirido» ese ideal.[12] La idea no era nueva en absoluto y retrocedía en el tiempo hasta Blaise Pascal y Jean-Jacques Rousseau, pero fue Durkheim quien la vistió con unas galas casi empíricas, allanando así el terreno para la conjetura fundamentalmente filosófica en los dominios académicos de la sociología y de la antropología. Lo que se ha discutido subsecuentemente bajo la apelación de cultura, Durkheim lo había abordado en tanto que ideal, «algo añadido por encima de lo real», literalmente pegado a las mentes humanas precisamente en virtud de su vínculo íntimo con la supervivencia misma de la sociedad, es decir, con la naturaleza humana de la existencia del hombre. Los seres humanos se convierten en parte de la sociedad y permanecen en ella al rendirse a la presión de la *mentalité collective* y apropiarse de sus preceptos. Podemos decir que la cultura sólo se ha proyectado completa y exitosamente sobre el plano social gracias a que la sociedad estaba totalmente embutida en el campo semántico de la cultura. En Durkheim, ni la sociedad ni la cultura son de hecho «primarias», ni lógica ni históricamente. Se mezclan en una y sólo se pueden describir en los términos de la otra.

Los teóricos de cultura y personalidad tomaron la dirección contraria. Trataron de reducir la totalidad de la cultura a la totalidad de la personalidad humana. Para Kardiner, el tradicional concepto de *ethos* era coextensivo con los constituyentes definitorios de una «estructura de personalidad básica». Esta estructura se crea y se perpetúa mediante acontecimientos afines a los rituales y ceremonias colectivas de Durkheim; no obstante, Kardiner seleccionó un subconjunto algo diferente a partir de la clase común, el que englobaba aquellos elementos a los que Freud había otorgado una mayor relevancia en el modelado de la personalidad humana. Así pues, centra la atención en el proceso de formación infantil, en los mecanismos de satisfacción, frustración, creación y canalización individuales. Al recortar los elementos de su modelo teórico de cultura, los teóricos de la cultura y de la personalidad se conformaban con lo que es básicamente la «caja negra» de los psicólogos, el espacio directamente inaccesible entre los estímulos empíricamente tangibles y las respuestas. La cultura, como la personalidad, es el mecanismo responsable de procesar los estímulos para obtener pautas de conducta apropiadas. La cultura *no* se reduce a la pluralidad de las psiques individuales; de hecho, Kardiner y sus asociados tuvieron mucho cuidado de evitar lo que Kroeber había definido como trampa mortal y, nuevamente, ni la cultura ni la personalidad eran primarias, ni lógica ni históricamente. Se funden en una y, por separado, cada una de ellas sólo es inteligible en los términos de la otra.

La tercera es la solución explícitamente metodológica probada originalmente por Max Weber. En los escritos de Weber, podemos aprender poco de la modalidad real de existencia de la cultura. El *Geist*, así como otros conceptos emparentados con él que olían ominosamente a metafísica, se enfrentaban con la intención weberiana de establecer el estatus científico de la sociología. Aun así, con todo el énfasis puesto en la «comprensión interpretativa», en calidad de rasgo distintivo principal de la sociología científica, así como objeto distintivo de la exploración sociológica, Weber, en oposición a Simmel, dedicó su *opus magnum*, *Wirtschaft und Gesellschaft* [*Economía y sociedad*] a «trazar una distinción drástica entre los significados pretendidos subjetivamente y los objetivamente válidos».[13] De todos modos, su principal divergencia con las tendencias de la

filosofía alemana contemporánea, representada por la Escuela de Heidelberg, consistía en su renuncia a todo interés en la modalidad existencial de los «significados objetivamente válidos». La distinción resumida en la cita anterior ya no era la oposición entre la experiencia mental y el Espíritu, ya que a cada uno de ellos se le otorgaba el atributo de la realidad. La dicotomía de Weber mantiene su coherencia dentro del campo de la metodología. La generó el interés en la objetividad de la sociología, en tanto que ciencia del «entendimiento», de la «comprensión», y Weber estaba decidido a resolver las cuestiones involucradas sin comprometerse con ninguna postura ontológica específica. La búsqueda de una superestructura de significados, inagotable en ninguna experiencia mental singular, volátil o aleatoria, ocupa un lugar preponderante y persistente en las investigaciones del autor. Localizada en la esfera metodológica, conduce a un «tipo puro de significado subjetivo, teóricamente concebido y atribuido al actor o actores hipotéticos en un tipo de acción determinada», distinto del «significado real existente en el caso concreto de un actor particular». «El significado apropiado a un tipo puro de fenómeno común, científicamente formulado», no sólo es diferente de los significados «privados» pretendidos, sino incluso de su media estadística, obtenida, por ejemplo, a partir de muestreos. De hecho, no hay camino alguno que conduzca de la descripción de los significados subjetivos, individuales, a la construcción de «tipos ideales», que representan significados objetivos de acciones dadas y que son útiles a los sociólogos por tener «el mérito de la claridad comprensiva y de la falta de ambigüedad». Los tipos puros son objetivamente válidos incluso sin haber «formado parte concretamente de la "intención" consciente del actor». El tipo ideal se debe construir «antes de que sea posible ni siquiera investigar cómo se ha dado la acción y qué motivos la han determinado». La prioridad y la superioridad del significado objetivo sobre el subjetivo se convertían, por lo tanto, en una cuestión enteramente

metodológica, pero continuaban siendo de todas formas prioridad y superioridad.

Así pues, sea cual sea la solución que se propone para el enojoso problema del estatus existencial de lo «superorgánico», la idea de la autonomía de la cultura (en tanto que concepto, independientemente de la palabra elegida para designarla) proporciona uno de los pocos puntos de acuerdo entre teorías por lo demás divergentes. Lo que se asume expresa o tácitamente es una autonomía total respecto a los dos mundos experiencialmente accesibles: el de los objetos materiales y el de la mentalidad subjetiva. Los clásicos de la sociología «centrada en el significado» han insistido con especial ahínco en la segunda oposición, ya que, en su caso, la amenaza de disolver la cultura en lo psicológico está muy viva. Florian Znaniecki, el sociólogo más entusiasta en definir la sociología como «ciencia cultural», estaba ansioso por disociarse de todos los especímenes del reduccionismo psicológico. Con una determinación raramente encontrada en la literatura sociológica, Znaniecki promulgó lo que equivale a una crítica definitiva de la interpretación subjetiva de significados como objeto de estudio sociológico: «La doctrina epistemológica, según la cual la conciencia que tiene un individuo de su propia vida mental es el fundamento de todo conocimiento, se ve desaprobada concluyentemente por el desarrollo de la investigación científica en el dominio de la cultura, el mismo dominio del cual había extraído buena parte de sus argumentos».[14] Por lo que se refiere a los objetos de estudio de la sociología,

> [...] es completamente imposible considerar ningún dato semejante como contenido en las mentes de esos individuos, ya que las expresiones simbólicas y sus realizaciones activas proporcionan evidencias concluyentes de que, para cada una de ellas, un dato cultural aparece como algo que existe independientemente de cómo lo experimentan en ese momento, como algo que otros tam-

bién han experimentado o pueden experimentar, exista o no en el universo natural.

Por si acaso quedaba alguna duda en la mente de su lectores, Znaniecki resume su argumentación con la proposición inequívoca de «la irreductibilidad de los datos culturales ni a la realidad natural ni a los fenómenos psicológicos subjetivos».[15] Y tal vez Znaniecki haya sido el sociólogo más acusado de ser proclive al subjetivismo. Los datos culturales gozan de una existencia por derecho propio, aunque de una clase diferente de la realidad típica del «universo natural». La cultura no sólo es intersubjetiva, es, de hecho, objetiva en su propio sentido específico.

Podemos concluir nuestro breve repaso de las ideas básicas que subyacen en los diversos usos del término «cultura» u otros emparentados. Aunque la cultura parece pertenecer a una gran familia de conceptos que descienden de la parte «interior» de la experiencia universal de la dualidad del mundo, es diferente de su parentela en sus intentos de trascender la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo (comparte esta distinción con el concepto de *Geist*). Su persistencia en el pensamiento humano sobre el mundo se debe a que sus raíces se hunden profundamente en la experiencia humana primigenia de la subjetividad, pero difiere de otros retoños de la misma raíz en que se agarra al tronco que surge de una raíz opuesta, la de la experiencia de la objetividad, inquebrantable, inexpugnable y severa. Al margen de cómo se la defina y describa, la esfera de la cultura siempre se acomoda entre los dos polos de la experiencia básica. Es, a la vez, el fundamento objetivo de la experiencia subjetivamente significativa y la «apropiación» subjetiva de un mundo que, de otra manera, resultaría ajeno e inhumano. La cultura, tal como la vemos universalmente, opera en el terreno de reunión del individuo humano y el mundo que percibe como real. Resiste tozudamente todos los intentos de asociarla unilateralmente con uno u otro de los polos del marco experiencial. El concepto de cultura es subjetividad objetivada, es un esfuerzo por entender cómo una acción individual puede tener una validez supraindividual, y cómo la dura e implacable realidad existe a través de una multitud de interacciones individuales. El concepto de cultura parece un vaciado del modelo postulado por C. Wright Mills para la investigación sociológica centrada en el vínculo entre la biografía individual y la historia social. En otras palabras, el concepto de cultura, sean cuales sean sus elaboraciones específicas, pertenece a la familia de términos que representan la praxis humana.

Por consiguiente, el concepto de cultura trasciende el dato inmediato y naíf de la experiencia privada, el inclusivismo total y la naturaleza autosuficiente de la subjetividad.[16] El nivel de elaboración al que la cultura eleva la percepción de la propia condición humana se distancia del nivel más bajo, «a ras de tierra», de la ingenuidad del sentido común en virtud de la diferenciación cualitativa entre el individuo y la comunidad humana. I. Mészáros lo expresó recientemente de la siguiente forma:[17]

> [...] la diferencia más importante es que mientras el individuo se inserta en su esfera ontológica y parte de las formas *dadas* de intercambio humano —formas que funcionan como premisas axiomáticas de su actividad finalista—, el género humano en conjunto —«el ser de la naturaleza autotrascendente» y «automediador»— es el «autor» de su propia esfera sociológica. Naturalmente, las escalas temporales son algo básicamente diferente. Mientras que las acciones individuales se ven estrictamente circunscritas por la duración limitada de la vida, además de por toda una multitud de factores limitadores del ciclo vital, el género humano trasciende esas limitaciones temporales. Consecuentemente, resultan muy diversas las medidas y niveles adecuados para la evaluación de la «potencialidad humana», una palabra sólo aplicable, estrictamente hablando, al género huma-

no como un todo y a la evaluación de las acciones del individuo limitado.

Preferiríamos el concepto de comunidad allí donde Mészáros habla de «género humano», ya que el segundo implica claramente la visión del ser humano como el «espécimen de una especie» más que el miembro de un grupo soldado mediante una red de comunicación e intercambio. La idea de creatividad, de asimilación activa del universo, de imponer la estructura ordenadora de la acción humana inteligente sobre el mundo caótico, la idea construida inamoviblemente en la noción de praxis, sólo resulta comprensible si se contempla como un atributo de la comunidad, capaz de trascender el orden natural o «naturalizado» y de crear órdenes nuevos y diferentes. Más aún, la idea de libertad, asociada a su vez con la noción de creatividad, adquiere un significado absolutamente distinto cuando se la considera como una cualidad de una comunidad, en lugar de tomarla en términos del solitario individuo humano. En el primer caso, se trata de la libertad capaz de cambiar la condición humana; en el segundo, de la libertad respecto a la coerción y a las limitaciones comunitarias. La primera es una modalidad genuina y real de la existencia humana; la segunda suele emanar a menudo de una nostalgia fuera de lugar por una nueva y más adecuada ordenación humana del mundo, moldeada en el reino ilusorio del individualismo por la ofuscación del impacto de una sociedad alienada, esclerotizada, inmóvil. Por lo tanto, es la comunidad, más que el género humano, frecuentemente identificado con la especie humana, quien actúa de canal y soporte de la praxis.

No obstante, en contra de la absolutización de la comunidad que hacía Durkheim, la praxis comunal difícilmente sería posible si no hubiera seres humanos, en tanto que miembros de la especie humana, capaces de producir creativamente comunidades potentes. Marx era profundamente consciente de esta verdad, por desorientadoras que puedan ser las conclusiones extraídas de su énfasis coherente en la comunidad en tanto que espacio último, crucial, para comprender la condición humana. Ésta es la razón por la que Marx incluyó la sociabilidad como uno de los atributos más esenciales e inalienables de la naturaleza humana. Más que proponer la sociabilidad como alternativa a la universalidad, tal como ha hecho recientemente Richard Schacht,[18] Marx seleccionó cierto número de rasgos universales, fijados en la realidad de la especie, como la precondición de la praxis social, destacando entre ellos la sociabilidad. Opuesto nuevamente a Durkheim, para el cual todo lo humano es posible siempre que tenga una procedencia social, Marx veía la sociedad como un factor mediador entre las cualidades humanas universales y la condición empírica del humano individual. Se puede demostrar que todo el resto de diferencias significativas dentro de la sociología contemporánea entre la minoría marxiana y la mayoría inspirada en Durkheim están inexorablemente predeterminado por este influyente desacuerdo.

Parece ser que cada análisis del concepto debe tener en cuenta esta precondición universal de toda praxis empíricamente específica. Las cualidades que hacen posible la vida social deben ser, tanto lógica como históricamente, presociales, tal como la capacidad lingüística es previa a la competencia lingüística. Dado que todas las praxis culturales consisten en imponer un nuevo orden artificial sobre el natural, se tienen que buscar las facultades fundamentales de génesis cultural en el dominio de las influyentes reglas ordenadoras que conforman la mente humana. Y, en vista de que la ordenación cultural se lleva a cabo a través de la actividad de significar —dividiendo los fenómenos en clases mediante su marcado—, la semiótica, la teoría general de los signos, permite centrar el estudio de la metodología general de la praxis cultural. El acto de significar es el acto de producción de significado. El significa-

do, a su vez, lejos de ser reducible a una especie de estado mental o subjetivo, existe gracias a «*un acto de recortar simultáneamente* dos masas amorfas»; el significado, en palabras de Barthes, es «un orden con un caos a cada lado, pero un orden que es fundamentalmente una *división*»; «el significado es sobre todo un recorte de formas».[19] Luis J. Prieto diría que los significados emanan «gracias a las correspondencias que hay entre las divisiones de un universo discursivo y las de otro», y que es un acto de indicación el que crea el universo discursivo, es decir, una acto que escinde un dominio entre una clase y su complementaria en negativo.[20] Contemplada a través de sus rasgos más universales y generales, la praxis humana consiste en convertir el caos en orden o en sustituir un orden por otro, entendiendo por orden un sinónimo de inteligible y significativo. Desde una perspectiva semiótica, «significado» quiere decir orden y sólo orden; se separa de la actuación de los actores, individuales o colectivos, tanto si lo interpretamos desde un punto de vista mentalista como si lo hacemos desde una perspectiva conductista, entendiéndolo como un conjunto de mecanismos reactivos. Ya no depende de que dé lugar a una idea asociada con el signo, tal como ocurría en el enfoque de C. K. Ogden e I. A. Richards; tampoco es una pauta de estimulación que suscita reacciones por parte de un organismo, tal como lo veían Charles E. Osgood o Charles Morris. Lo que posibilita estos dos efectos derivados es, más bien, una organización cultural del universo humano.

En este sentido, la voluminosa, inmensa, creación de Claude Lévi-Strauss se puede ver como una búsqueda tortuosa de la reglas generadoras del orden. Por importante que pueda ser filosóficamente, el tema controvertido del estatus existencial de estas reglas no tiene mayor trascendencia en el estudio de la metodología de la praxis humana, de la misma manera que la naturaleza existencial del lenguaje en tanto que sistema es irrelevante para el estudio de su estructura. Para evitar que estériles riñas ontológicas consuman lo mejor de nuestros esfuerzos en el estudio de la estructura, haríamos bien en tratar superficial o metafóricamente las continuas referencias al «espíritu» o al «inconsciente» en los escritos de Lévi-Strauss. Si dejamos en suspenso la cuestión ontológica, se abre una perspectiva virtualmente ilimitada sobre la praxis humana, a partir de la afirmación fundamental según la cual «entre todas las formas» de cultura «hay una diferencia de grado, no de naturaleza, de generalidad y no de especie. Para comprender su base común, hay que dirigirse hacia ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano, más que a esta o a aquella región privilegiada del mundo o a un período concreto de la historia de la civilización».[21]

LO CULTURAL Y LO NATURAL

Tal vez fuese esta búsqueda de la universalidad la que incitó a Lévi-Strauss a comenzar su exploración antropológica por la prohibición del incesto. Y no tanto porque esta prohibición perteneciera a los ejemplos más obvios de «universales» en el sentido de Murdock, es decir, en razón de su presencia en todas las comunidades culturales conocidas, sino porque constituye el acto más elemental de independencia de la cultura respecto a la Naturaleza, el paso más cargado de consecuencias en la marcha desde el universo gobernado únicamente por leyes naturales hasta el reino humano, en el cual, un nuevo orden, hasta entonces ausente, se impondría sobre el monopolio previo del orden natural.[22]

> Abordada de la manera más general, la prohibición del incesto expresa el paso del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza. [...] Considerada concretamente en su cariz prohibitivo, la prohibición del incesto se limita a afirmar,

> en un dominio esencial para la supervivencia del grupo, la preeminencia de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre la arbitrariedad.

La prohibición del incesto ofrece un punto de encuentro destacado entre la naturaleza y la cultura: la naturaleza impone la necesidad de la alianza, sin definir exactamente su forma; la cultura determina su modalidad. *Dasein* es natural, *Sosein* es cultural; esto parece un patrón universal para los vínculos que unen los fenómenos culturales a su fundación natural, pero el patrón prácticamente nunca se ha mostrado de manera tan transparente como en el dominio explorado por *Las estructuras elementales del parentesco*.

En esencia, la contribución de la naturaleza en el caso analizado se reduce a dos cosas: a) la necesidad de crear algún patrón, vagamente delimitado, por razones de «supervivencia» (en el sentido funcional o lógico); b) el material con el que se pueden construir los signos que conforman el patrón (como, por ejemplo, la consanguinidad). El resto pertenece a la praxis cultural. «Las estructuras mentales», que Lévi-Strauss entiende como subyacentes a toda ordenación cultural, constituyendo así los verdaderos universales de la cultura, son tres: a) la demanda de una norma; b) la reciprocidad, como la forma más inmediata de superar la oposición entre el otro y yo; c) el carácter sintético del Don, es decir, el hecho de que transferir un valor de un individuo a otro transforma a las dos personas involucradas en miembros de una pareja, añadiendo una nueva cualidad al objeto transferido. Estos tres principios son suficientes para explicar y comprender la capacidad generadora de orden que encierra la prohibición del incesto. En realidad, se puede definir la prohibición del incesto en positivo, más que en negativo, como una oferta o un «don» recíproco, hermanas, que transforma a los hermanos que ofrecen a sus hermanas en aliados, y a las mujeres intercambiadas en los lazos de la alianza. Lévi-Strauss parece creer que los tres universales bastan para comprender la totalidad de los procesos culturales —y no únicamente la regla del incesto, por fundamental que sea, sino la creación y el mantenimiento de la estructura social en todos sus aspectos—, aunque, por todo lo que yo sé, no los ha empleado nunca en el análisis de estructuras que no sean de parentesco. Queda por probar, pues, su suficiencia en un contexto más amplio. Da la impresión de que, para asegurar su aplicabilidad a las estructuras de las sociedades complejas, bastante alejadas de la inmediatez de los lazos de sangre y afinidad, se tendría que distender drásticamente el significado tanto de reciprocidad como de don. Aun así, la cuestión presenta innumerables dificultades y exige vastas exploraciones que, desafortunadamente, el marco del presente estudio no permite. De todos los universales distinguidos por Lévi-Strauss, aquí sólo se tratará de uno con cierto detalle: la necesidad crucial de una norma. Es sobre todo la norma que separa una parcela del universo natural y la transforma en el ámbito de la praxis cultural.

En su notable análisis sobre los rasgos universales de las cosmologías antiguas y modernas, Mircea Eliade encuentra una llamativa distinción entre el estatus cosmológico de las «islas de orden», subordinadas a las reglas creadas por el hombres, y el resto del universo percibido:

> El mundo que nos rodea [...] el mundo en el cual se dejan sentir la presencia y la acción del hombre —las montañas que escala, las regiones que puebla y cultiva, los ríos navegables, las capitales, los santuarios— tiene un arquetipo extraterrestre, concebido como un plan, como una forma o, pura y simplemente, como un «doble» que existe en un nivel cósmico más alto. Pero no todo lo que hay en el mundo que nos rodea tiene prototipos de esta clase. Por ejemplo, las regiones desiertas habitadas por monstruos, las tierras sin cultivar o los mares desconocidos en los

que ningún marinero se atreve a aventurarse, no comparten con la ciudad de Babilonia, o con el nomo egipcio, el privilegio de un prototipo diferencial. Corresponden a un modelo mítico, pero de otra naturaleza: todas estas regiones salvajes, sin cultivar o similares se asimilan al caos, con lo cual aun pueden participar en la modalidad de precreación, indiferenciada y amorfa.

Lo que es cierto en la dimensión espacial también se aplica a los lapsos de tiempo que separan las «islas de orden»:

> La entronización de un rey de «carnaval», la «humillación» del soberano real, la inversión de todo el orden social. [...] Cada rasgo sugiere una confusión universal, la abolición de la jerarquía y el orden, la «orgía» y el caos. Podríamos decir que somos testigos de un «diluvio» que aniquila toda la humanidad para preparar el camino de una especie humana nueva y regenerada.[23]

La primera distinción, y la más importante, producida por la actividad humana en el mundo es la que se establece entre el reino modelado por la praxis humana y todo el resto. La creación empieza por la praxis. Las regiones inaccesibles a ésta o las «tierras de nadie», introducidas a la fuerza entre franjas espaciales reguladas por la praxis con la finalidad de subrayar las fronteras del orden, se dejan atrás como dominios del amorfismo, de la vaguedad y del caos.

Al analizar el lenguaje alimentario, Roland Barthes enumera un número de reglas funcionalmente distintas que parecen poseer una aplicabilidad mucho más amplia, constituyendo quizás los componentes generativos necesarios de cualquier sistema cultural. En primer lugar, Barthes menciona las «reglas de exclusión»: la creación de un orden cultural empieza con la aplicación de una regla que especifique el dominio en el que actúan las normas de un universo discursivo dado, delineando simultáneamente el caos, sin regular (en el caso del lenguaje alimentario, son los tabúes nutricionales los que representan este

papel). Las clases restantes se refieren al espacio ya escrupulosamente circunscrito: las reglas de asociación y las reglas de ritual. Las oposiciones ordenadas sólo son significativas dentro de los límites trazados por la regla de exclusión. Luego, lo que todavía es más importante, las reglas de asociación sólo mantienen su poder regulador si se emplean dentro del área circunscrita, y las reglas de ritual son inútiles en la organización eficiente del dominio a menos que se impida efectivamente la transgresión de sus fronteras. Independientemente de dónde empecemos, siempre llegamos a la misma conclusión: el papel de las reglas de exclusión es clave, de hecho fundamental, condicionando *a priori* todas las otras normas.

En un ensayo que merece más atención de la que se le ha prestado,[24] Edmund Leach desarrolló y refinó la idea fundamental de la existencia de un lazo íntimo entre la necesidad de sistemas de conceptos funcionales y claros, por un lado, y la necesidad de llenar o de reprimir los «preceptos de frontera», por el otro. En razón del carácter del volumen para el cual se encargó la redacción del ensayo, el comentario de Leach se limita a los conceptos «verbales», pero, en realidad, nada en su razonamiento impide la extensión de sus hallazgos básicos a los fenómenos culturales en todos sus aspectos, algo que es particularmente obvio por lo que se refiere a la función comunicativa o semiótica de la cultura. La misma información, la misma realización de un fragmento discreto de la estructura social, se puede crear o pasar por alto con la misma efectividad, mediante el uso de una frase o una pauta conductual significativas, y difícilmente podemos esperar un conjunto cualitativamente distinto de reglas generativas para cada uno de los dos códigos intercambiables. El nivel de claridad surge de la necesidad superior de orden, más que de la estructura específica de un código semiótico aislado. En consecuencia, podemos despojar la argumentación de Leach de su parafernalia lingüística circunstancial y aplicarla a los fenómenos culturales tal cual.

Ordenar implica transmutar en una serie de entidades discretas lo que es esencialmente una corriente de percepciones continua y sin forma. En este sentido, el mundo no viene «dado» como una realidad ordenada prehumana: la imagen y la praxis subsiguiente se imponen sobre él. «Ya que mi lengua materna es el inglés —dice Leach—, parece evidente que *bushes* [arbustos] y *trees* [árboles] son clases de cosas diferentes. No pensaría esto si no me lo hubieran enseñado así.» Con todo, la siguiente afirmación parece mucho más importante, ya que esclarece el papel desempeñado por las reglas de exclusión en la creación y el refuerzo de todo orden cultural: «Si cada individuo tiene que aprender a construir su propio entorno de esta manera, resulta crucial que las distinciones básicas sean nítidas y sin ambigüedades. No debe haber ninguna duda en absoluto acerca de la diferencia entre *yo* y *ello* o entre *nosotros* y *ellos*». No se puede confiar en un carácter discreto del mundo, endémico e innato, que finalmente se revelará para solventar cualquier confusión semiótica. No existen relaciones «naturales» entre los patrones de signos y las partes del mundo; la lucidez acerca de las divisorias, su carácter inequívoco, se debe mantener y asegurar con medios culturales.

De todas formas, en la última declaración se ponen incorrectamente en la misma caja dos fenómenos emparentados pero distintos. Es cierto que cuando se «obtiene» algo nombrando y empleando elementos «específicos para especies concretas» o «gradientes de generalización» «adquiridos»,[25] se dejan partes sustanciales de la realidad en su estado «prístino», precultural, innominado, culturalmente irrelevante y descuidado. Mientras no las procese el mecanismo semiótico de la praxis cultural, es como si dicha partes no existiesen para los seres humanos: desapercibidas, inaccesibles a la praxis humana, es posible que estos no-seres conceptuales no puedan poner en peligro el orden de la parte del universo domesticada y asimilada mediante la cultura. No hay necesidad de «suprimirlas» ni objeto para convertirlas en tabú; de hecho, la supresión de algo que culturalmente es como si no existiera presentaría problemas técnicos insuperables. Las «no-cosas» no constituyen el objeto de los tabúes, ni pueden hacerlo. En vez de eso, proporcionan la vasta, la inagotable tierra virgen para futuras asimilaciones culturales, precedidas en muchos casos por pruebas y contrastaciones científicas. Allí donde la poderosa arma del tabú sienta sus reales no es en las áreas con escaso significado otorgado por la praxis, sino en las regiones sobrecargadas de significado, hasta inspirar asombro y ansiedad, particularmente cuando proliferan los significados lógicamente contradictorios. La tozuda continuidad de la realidad resiste todos los intentos de escindirla en divisiones nítidas e impecables, mientras que las operaciones de inclusión producen inexorablemente categorías solapadas. La amenaza mortal contra la supervivencia misma de la praxis cultural no acecha tanto en las «tierras de nadie» como en las «tierras de demasiados». El tabú es un intento de ordenar significados redundantes o confusos, más que de explicar áreas desiertas, culturalmente translúcidas.

La notoria ambigüedad del complejo de actitudes asociado con el tabú se adecua a las situaciones y objetos equívocos para los cuales el tabú representa una respuesta institucional o instintiva. El complejo une actitudes que de otra manera serían incompatibles: asombro y repulsión, admiración y aborrecimiento, apego y odio, curiosidad exploradora y escapismo, *abiance* y *adiance* en palabras de Holt.[26] El complejo de actitudes del tabú recuerda llamativamente lo que se conoce como «sagrado» en la literatura sociológica, al menos desde Durkheim; de hecho no es fácil establecer una distinción convincente entre ambas nociones. Uno se pregunta si el hábito persistente de comentar las dos categorías por separado tiene alguna base más allá de la concatenación de tradiciones intelectuales. Las reglas de exclusión e inclusión, vitales en el mantenimien-

to de la inteligibilidad y la significación del universo humano, proporcionan naturalmente el núcleo mismo de lo sagrado. Esta hipótesis sobre el origen de lo sagrado a partir del acto de generar tabúes, dirigido por las reglas de exclusión y de inclusión, parece ser mucho más probable que la mítica sociedad durkheimiana erigiendo baluartes santos para forzar la lealtad interna de sus miembros.

Ya hace mucho que la centralidad de algunos objetos, elegidos y de carácter peculiar, en las creencias mágicas y religiosas llamó la inquisitiva atención de etnógrafos y antropólogos. Y tampoco es reciente la conjetura según la cual la ambigüedad del estatus existencial constituye uno de los principales criterios de elección de esos objetos supuestamente adornados con poderes misteriosos y sobrenaturales. Ya en su época, Lévy-Bruhl analizó la actitud peculiar de los maoríes respecto a la sangre menstrual (compartida con muchos otros pueblos) como derivada del extraño e inquietante significado que le atribuían, entendiéndola como un ser humano inacabado e incompleto: podría haberse convertido en una persona, pero no lo había hecho, destruyendo una vida aun antes de nacer. Así pues, la sangre menstrual es una manifestación ejemplar de la ambigüedad conceptual y existencial: la muerte de algo que nunca ha vivido.[27] Como tal, pertenece a una categoría que incluye fenómenos tan aparentemente separados pero perseverantes como el rechazo a tratar a las mascotas domésticas como comida, el culto a la Diosa Madre, la ansiedad desconfiada que provocan las gentes marginales, los ominosos *ubi leones* de los mapas de la antigua *oikoumene* o el tricéfalo Cerbero que guardaba la vulnerable frontera entre «este» mundo y el «otro».

Aunque los objetos propensos a convertirse en tabúes irrumpen siempre que se dota a una distinción meticulosa y fielmente observada de una significación particular en el curso de la praxis histórica, algunas fronteras parecen excepcionalmente bien dispuestas a los procedimientos de la producción de tabúes,

de una manera casi universal, independiente de las contingencias históricas. Quizá den forma a un marco suprahistórico e invariable para la praxis humana, históricamente cambiante. Estas fronteras se presentan obstinadamente en las prácticas sagradas humanas, no porque la realidad misma que rodea dichas prácticas sea más fluida o menos diferenciada que en otros lugares, sino porque muchas comunidades humanas ponen un énfasis más apasionado en su carácter inequívoco cuando se refieren a ellas que cuando lo hacen con otras divisorias. Leach comentó convincentemente algunas de esas fronteras vehemente y casi universalmente defendidas:[28]

> En primer lugar, las exudaciones del cuerpo humano son objeto universalmente de intensos tabúes, en particular las heces, la orina, el semen, la sangre menstrual, los mechones cortados de cabellos, los fragmentos de uñas cortadas, la suciedad del cuerpo, la baba, la leche de la madre. Esto encaja con la teoría. Esas sustancias son ambiguas de la manera más fundamental. [...]. Heces, orina, semen y demás son mías y, al mismo tiempo, no lo son.

Son componentes separables del fundamentalmente indivisible «yo»; una vez separados se convierten en componentes del mundo exterior. Pertenecen, pues, a los dos lados de la frontera, una dualidad insalvable que socava la seguridad de la frontera.

> En el extremo opuesto, podemos considerar el caso de la santidad de los seres sobrenaturales. [...] El espacio entre dos categorías lógicamente distintas, este mundo y el otro mundo, se llena con una ambigüedad repleta de tabúes. Ese espacio lo pueden salvar seres sobrenaturales de una clase muy ambigua —deidades encarnadas, madres vírgenes, monstruos sobrenaturales que son mitad hombre mitad bestia—. A estas criaturas ambiguas, marginales, se les atribuye específicamente el poder de mediar entre los hombres y los dioses. Son objeto de los tabúes más

intensos, más sagrados que los propios dioses. En un sentido objetivo, en tanto que distinto de la teología teórica, la Virgen María, la madre humana de Dios, es el principal objeto de devoción en la Iglesia católica.

Bien, el propio Jesucristo, cuyo culto en todo el mundo hace sombra sin duda al culto del Dios Padre, tiene el estatus existencial absolutamente ambiguo de ser un hijo de Dios nacido de una madre terrena; él mismo utilizaba el nada ambivalente título de «hijo del hombre». La inserción de la ambigüedad fundamental en la definición aceptada coincidió con la elevación de Cristo a la cima misma de la jerarquía sagrada.

La tercera frontera, de una importancia aparentemente capital, es la que se establece entre «nosotros» y «ellos» La supresión de los casos ambivalentes intermedios es una condición necesaria para la cohesión del grupo, por ejemplo la aplicación de tipos conductuales singénicos en tanto que distintos de los biocenóticos, que son opuestos por lo que se refiere a la relación con extraños.[29] La existencia misma de los casos de frontera en esta área fundamental crea una enorme tensión entre dos conjuntos incompatibles de pautas de comportamientos y actitudes (algo similar a la tensión que hace que el espinoso* entierre su cabeza en la arena cuando, al aproximarse al límite de su territorio de nidificación, es incapaz de elegir entre la postura beligerante del nativo, expulsando al intruso del hogar, y la postura defensiva del merodeador en una tierra de extraños poco o nada hospitalarios). Hagamos notar en este contexto que existe una contradicción obvia entre el núcleo mismo de la argumentación de Leach y su objeción a la insistencia de Lévi-Strauss en la tendencia inherente de la cultura a generar divisiones a partir de disyuntivas: «No es suficiente tener una diferenciación yo/ello, nosotros/ellos, también necesitamos una escala gradual cerca/lejos, más como yo/menos como yo».[30] El carácter gradual, intermedio, del estatus existencial es la causa misma de terremoto conductual al que el tabú y lo sagrado pretenden poner remedio. La imagen de una escala graduada procede de la posibilidad y, de hecho, de la profunda tendencia de la conceptualización cultural a disponer fronteras diversas en una secuencia o, mejor, en una serie de circunferencias concéntricas, trazadas alrededor del ego: en este sentido, la frontera «yo/ello» está «más cerca» que la frontera «nosotros/ellos», que, a su vez, está más «más cerca» que la frontera última «este mundo/otro mundo». Otras muchas fronteras se dejarán atrás, sin encontrar su lugar en este *continuum* centrado subjetivamente, como por ejemplo las fronteras entre los estados y formas de la materia, que hicieron de sus transgresores —alquimistas, forjadores, herreros— figuras semisacras y semimarginadas. Sea cual sea la importancia de la cartografía egocéntrica de las divisiones del mundo (elaborada, entre otros, por Alfred Schutz en sociología y Kurt Lewin en psicología), el acto y su producto se materializa por obra de una serie de oposiciones disyuntivas nítidas, oposiciones que constituyen los focos únicos para los tabúes y la sacralidad.

En realidad, una naturaleza gradual del «ser nosotros» o «ser ellos», si se pudiese llegar a imaginar, minaría el fundamento mismo de la orientación humana en el mundo. «Nosotros» practicamos un juego que no suma cero, o al menos eso pretendemos, mientras que se espera y se desea que «ellos» jueguen uno que sí sume cero. «Nosotros» compartimos el mismo destino, nos enriquecemos o caemos en la miseria juntos, mientras «ellos» se aprovechan de nuestras calamidades y se resienten por nuestros éxitos. Se supone que «nosotros» nos ayudamos mutuamente, mientras «ellos» acechan nuestros fallos. «Nosotros» nos entendemos, sentimos y pensamos lo mismo, mientras «ellos» perma-

* La palabra «espinoso» (*stickleback* en inglés) designa a varias especies de peces (particularmente *Gasterosteus aculeatus*) que presentan algunas espinas libres y móviles en el dorso y los flancos. Se caracterizan por un fuerte instinto de territorialidad, asociado a conductas agresivas y desafiantes. (*N. del t.*)

necen como extraños impenetrables, incomprensibles, siniestros. Las fronteras del «grupo de nosotros», la verdad articulada al menos desde Sumner, delinean la frontera de nuestra seguridad intelectual y emocional y nos proporcionan el marco donde fijar nuestras lealtades, derechos y deberes. Aquí dentro, el orden es conocido, predecible, manejable. Allí fuera, todo es oscuridad e incertidumbre. Aun así, sólo con que las fronteras entre «aquí» y «allí» estén marcadas claramente, sin posibilidad de error, el «grupo de nosotros» se las puede arreglar bastante bien, incluso en la vecindad de «ellos». De hecho, el grupo «los» habría inventado si «ellos» no hubieran existido antes. Cualquier «grupo de nosotros» necesita sus propios «ellos», en tanto que complemento indispensable y dispositivo de autodefinición. Luego, «ellos» son útiles a su peculiar manera, funcionales y, por lo tanto, tolerables, si no deseables. Sin embargo, no se puede concebir ningún uso benéfico para el «grupo de nosotros» de los «foráneos interiores», aquellos marginales que no pertenecen a ningún lugar.

Ian Hogbin nos habla de un tendero busama, Yakob, que se imaginaba a sí mismo como un hombre de negocios respetable, similar a los europeos, pese a permanecer en su pueblo nativo:[31]

> La gente lo desaprobaba con tanta fuerza que siempre me regañaban por hablar con él. Nunca se indignaban si pasaba una o dos horas tratando con animales, pero solían criticarme severamente cuando le compraba un paquete de cigarrillos. «Es un negro que quiere comportarse como si fuera blanco y no deberías animarlo», me solían decir.

En una cultura totalmente distinta, la de Estados Unidos en tiempos del maccarthismo, un profesor universitario, Morton Grodzins, explicó en detalle la vileza abyecta de los Yacobs políticos, los desleales:[32]

> Las lealtades proporcionan [al individuo] una porción del marco en el cual organizar su experiencia. En ausencia de tal marco, no podría establecer respuestas fáciles, habituales. Se enfrentaría a la inacabable y desesperadamente complicada tarea de tomar decisiones nuevas en cada momento de la vida. Pronto degeneraría en incoherencias salvajes y azarosas o en un perturbador estado de confusión e indecisión, condiciones que se funden en la locura.

Los nombres asignados a los marginales fluctúan de una época a otra, de una sociedad a otra, y reflejan selecciones históricas de conceptos e imágenes típicos de un código cultural dado en un momento determinado. A veces se etiqueta como brujas o hechiceros a la gente señalada como ambigua y, en consecuencia, marginal: «Las brujas y sus acusadores —escribió Philip Mayer— son individuos que se deberían gustar mutuamente, pero que, de hecho, no lo hacen. [...] La bruja es esencialmente un enemigo escondido, pero un amigo aparente». Y lo más importante: «Las brujas se vuelven contra sus propios vecinos y parientes; no dañan a los extranjeros o a las gentes de fuera»,[33] aunque, curiosamente, se cree que las brujas están llenas de un poder maléfico que emana espontánea y ciegamente en derredor. En el marco de la cosmología aceptada, el «chivo expiatorio», que Kenneth Burke considera un factor concomitante indispensable para la cohesión social,[34] se materializaba en la imagen de las brujas. La cosmología sólo suministraba, de todos modos, los vehículos verbales para la operación de una regla que trascendía todas las ideologías específicas. Tal como lo expresó Aldous Huxley:[35]

> En la cristiandad medieval y del principio de la Edad Moderna, la situación de los hechiceros y sus clientes era casi completamente análoga a la de los judíos bajo Hitler, los capitalistas con Stalin, los comunistas y compañeros de viajes en Estados Unidos. Se los consideraba como agentes de un Poder Extranjero, poco o nada patriotas en el mejor de los casos, y traidores, herejes y enemigos del pueblo, en el peor. La muerte era la pena im-

puesta a estos Quisling* metafísicos del pasado y, en muchas partes del mundo contemporáneo, la muerte es el castigo que espera a los adoradores laicos y políticos del diablo, conocidos aquí como «rojos» y allí como «reaccionarios». [...] Estas pautas de conducta preceden y sobreviven a las creencias que parecen motivarlas en un momento dado. Ahora poca gente cree en el diablo, pero muchos se lo pasan bien comportándose como lo hicieron sus antepasados cuando el Maligno era una realidad tan incuestionable como su número Opuesto.

La verdadera meta de esos «muchos» es el área portentosa y morbosa donde el «aquí» se encuentra con el «allí», «dentro» topa con «fuera» y «lo correcto» lo hace con «lo erróneo». De forma alternativa, a los marginales se les odia o se les atribuye poderes sobrehumanos porque encarnan esa fuente perenne de los más intensos y apasionantes miedos humanos.

El concepto de marginalidad ya tiene una larga e impresionante historia intelectual. En su forma anglosajona, probablemente se trate de un descendiente directo de *der Fremde*, el concepto al cual concedieron un lugar prominente en su sistema de ciencia social dos estudiosos, Georg Simmel (véase *Soziologie* [*Sociología*], 1908) y Robert Michels (véase *Der Patriotismus*, 1929), cuyas propias vidas ofrecen un ejemplo para los investigadores de la marginalidad y su rol sociocultural. *Der Fremde*, el Extraño, el Desconocido —no el Extranjero ni el Foráneo, sino «el extranjero de dentro», «el interno foráneo»—, era el que fascinaba a ambos como tema principal de estudio sociológico, considerándolo como una de las «*zeitlotse soziale Formen*», de las «formas sociales intemporales». Para Michels, en 1929, en una notable prefiguración de los descubrimientos mucho más tardíos de los sesenta, la grave significación del Extraño residía en el hecho de ser «*der Repräsentant des Unbekannten. Das Unbekannte bedeutet Absenz von Assoziation und flösst bis zur Antipathie gehende Scheu ein. Ein Holländisches Sprichwort sagt: onbekend maakt embemind. Fremdenfeinschaft entsteht aus Fremdgefühl, das heisst Beziehunglosigkeit zwischen zwei Umwelten*».[36,]* Para ambos, Simmel y Michels, el problema del Extraño consistía en primer lugar en su vulnerabilidad, la precaria debilidad de su estatus en la comunidad, así como el impacto de esa debilidad en las actitudes y las conductas orientadas hacia él dentro del grupo responsable de asignarle su nicho particular. Simultáneamente, se ha insistido cada vez más en el papel iconoclasta y sacrílego del Extraño. Como diría Alfred Schutz, el Extraño comete el pecado imperdonable de socavar la *relativ natürliche Weltanschauung* de Scheler, la cual «para los miembros del grupo toma la apariencia de una coherencia y una claridad *suficientes* para ofrecer a todo el mundo una probabilidad razonable de entender y de ser entendido». La ofensa del Extraño consiste en el hecho de que «no comparte [...] las premisas básicas del grupo al que se ha acercado [y] tiene que poner en cuestión casi todo lo que parece incuestionable a sus miembros».[37] La raíz última de la amenaza del Extraño es, por lo tanto, algo indirecta: radica en su inclinación hacia preguntas raras que no se formulan las personas «normales», poniendo en duda esas distinciones que para la gente «ordinaria» son atributos del propio universo, más que su particular visión del mundo. No es sólo que la simple existencia del Extraño empañe la codiciada claridad de la división entre ellos y nosotros, sino que, por si no tuviese bastante con su primer crimen, el Extraño se convierte, le guste o no, en el epicentro de un terremoto total, ya que tiende a desafiar to-

* *Quisling* es sinónimo de «traidor», derivado del nombre de un alto oficial del ejército noruego, que, durante la Segunda Guerra Mundial, colaboró con los nazis en la instauración en Noruega de un gobierno títere del Tercer Reich. (*N. del t.*)

* «El representante de lo desconocido. Lo desconocido significa ausencia de asociación e infunde antipatía que se vuelve miedo. Un refrán holandés dice así: *onbekend maakt embemind*. La xenofobia nace de lo desconocido, es decir, de la falta de relación entre dos medios.» (*N. del t.*)

das las distinciones que soportan el mundo inteligible. La palabra «extraño» se transforma en el nombre para un tipo de conducta más que para una clase de estatus existencial. Una persona para la cual la *relativ natürliche Weltanschauung* [la «relativa cosmovisión natural»] del grupo al que pertenece físicamente (aunque no por fuerza mentalmente) «no es un refugio, sino un campo de aventura»,[38] muestra una llamativa similitud con el *franc-tireur* intelectual mannheimiano, *freelance* por definición, ese insidioso e impenitente «desenmascarador, revelador de mentiras e ideologías, relativizador y devaluador del pensamiento inmanente, desintegrador de *Weltanschauungen*».[39] Aquí se contempla la categoría de chivo expiatorio, guarda de la cohesión del grupo y siempre pendiendo sobre las traicioneras tierras de la frontera, como centrada en un fenómeno mucho más amplio que los existencialmente ambiguos grupos de frontera: recae sobre todo aquel que se atreve a cuestionar el carácter natural, sobrehumano y eterno del orden impuesto por y para la praxis común.

Vale la pena hacer notar que, demasiado a menudo, los estudiosos que tratan con el fenómeno de la marginalidad caen en la trampa de los prejuicios populares, particularmente en la creencia popular profundamente arraigada de que cruzar reinos existencialmente separados testimonia el poder sobrehumano del intruso en cuestión; ese acto de atravesar fronteras y entrar en territorios que le son ajenos a uno —modelado tal vez a partir del sentido común, pero arquetípico, de la violación sexual de la oposición primordial entre macho y hembra— se entiende como la medida definitiva de la sagacidad, la destreza y la potencia dinámica del transgresor. Los científicos, que si algo no son es inmunes a los mandalas casi arquetípicos, raramente son capaces de librarse con éxito de los vestigios del respeto a los vagabundos culturales sin hogar. Fue el gran Gilbert Murray quien adscribió la milagrosa erupción de la creatividad helénica a la marginalidad endémica de los conquistadores nórdicos del Egeo.[40] Los sociólogos de la Escuela de Chicago casi

se mostraban encantados con su propio diseño del «tipo de personalidad marginal». El hombre marginal, según Robert Park, «vive en dos mundos y en los dos es más o menos un extraño». Por esta razón, su personalidad conduce hacia «la inestabilidad espiritual, la intensificación de la conciencia de sí mismo, la inquietud y el malestar». Así es mientras nos movemos en los límites del discurso empírico, pero, de repente, se nos pide saltar hasta una conclusión más bien inesperada: «Es en la mente del hombre marginal [...] donde mejor podemos estudiar el proceso de la civilización y del progreso».[41] Siguiendo esta receta, Peter Gay explicaba recientemente el meteórico estallido de creatividad cultural en la República de Weimar como consecuencia de la inquietud de algunos elementos externos que resultaban estar dentro [de la sociedad alemana] en ese periodo.[42] De hecho, es difícil pasar por alto la impresionante afinidad entre la persistente creencia en la potencia artística de los híbridos culturales y la fe igualmente persistente en las proezas sexuales insuperables del negro norteamericano o en la astucia sobrenatural de los peregrinos perennes, los judíos, o en el conocimiento mágico de los gitanos.

En el estudio más global publicado hasta ahora sobre los marginados, Everett V. Stonequist sólo expresa compasión y piedad por los «híbridos raciales». Al mismo tiempo, reconoce respetuosamente el papel clave presuntamente representado por esos «híbridos culturales» en la impulsión del progreso humano:[43]

> En razón de su situación entre dos aguas, el hombre marginal se puede convertir en un crítico preciso y capaz del grupo dominante y de su cultura. Esto es así porque combina el conocimiento y la percepción del de dentro con la actitud crítica del de fuera. [...] Es hábil en percibir las contradicciones e *hypókrisis* en la cultura dominante. Le salta a la vista la distancia entre sus pretensiones morales y sus logros.

Se ha atrapado la piedra que se había catapultado contra los «intelectuales sin raíces» para matar y destruir, y se ha remodelado y transmutado en el cetro del poder único y beneficioso. La actitud de autosatisfacción, el reverso exacto del miedo popular, encuentra su expresión plena y definitiva en la frase de Karl Mannheim sobre la «perspectiva cognitiva privilegiada». Los intelectuales se deberían sentir orgullosos de haberse librado del *groepsbewussyn*, la «conciencia del grupo», el rasgo definitorio afrikáner del ser humano. Precisamente su supuesta desventaja es la que les permite no tener en cuenta las lealtades nacional, comunitaria, de clase o de raza. Y quien es suficientemente poderoso para cruzar las fronteras terrenas, con seguridad será capaz de conversar con el Absoluto.

Kathleen Tamagawa nos cuenta qué es en realidad ser un marginal:[44]

> Éstos eran los hechos. En Norteamérica, yo era japonesa y, en Japón, yo era norteamericana. Tenía un padre oriental que deseaba vivir como un occidental y una madre irlandesa que deseaba vivir como una japonesa. [...] Empecé a ver que la gente pensaba en grupos, sociedades, naciones o razas enteras, y que todos pensaban de manera diferente. Los inaceptados, los inesperados, como yo misma, debíamos permanecer fuera de todo eso para siempre. [...] ¿Era yo una muñeca japonesa o una amenaza?

Detrás de la escalofriante historia del yo atormentado y escindido acechan los rituales de los tabúes de unas comunidades dispuestas a guardar sus fronteras contra los intrusos que temerariamente plantan sus tiendas entre los mojones fronterizos. Gobernadas por el principio ubicuo de la ley del mínimo esfuerzo, las mentes humanas tienden a someter su praxis a preceptos simples y maniqueos.[45] Pero una dicotomía exitosa implica la supresión del centro. En 1954, un grupo de científicos sociales norteamericanos listó varios dispositivos aplicados por grupos cerrados y camarillas para mantener sus fronteras:[46]

> Las iniciaciones rituales en el interior del grupo; las ceremonias de purificación para reintroducir a un miembro del grupo tras una ausencia; las actividades secretas, sólo para los miembros del grupo; la localización de las ceremonias en la tierra de origen; el fomento de conceptos de autodefinición como el etnocentrismo y el racismo; el vallado del territorio o la utilización de «telones» aislantes; la designación de agentes de contacto o «manipuladores» foráneos; la elevada opinión sobre la lengua o el dialecto propio; la erección de barreras legales.

Por otro lado, Florian Znaniecki, en su estudio de sociología de la educación, señalaba las muchas precauciones y expedientes con los que cada grupo garantizaba su decisión de conceder «el rango pleno de miembro» a un recién llegado, así como los elaborados rituales del período de transición, que mantienen a una prudente distancia al «candidato», al mismo tiempo que lo someten a una estrecha vigilancia.[47] Obviamente, hay un denominador común en toda esta ingeniosa variedad de formas y medios: la tendencia del grupo a dividir el mundo nítida y claramente en dos partes, y sólo en dos, de tal manera que no se produzcan situaciones intermedias, confusión o interpretaciones contenciosas. Unos pocos ejemplos nos pueden mostrar cómo se presenta esta tendencia en el mundo de la acción.

Los nuer, según nos dijo Evans-Pritchard, habían decidido que sus niños monstruosos, parecidos a animales, eran hipopótamos que se habían ubicado erróneamente en una matriz humana; semejante decisión permitía a los nuer dejar a los bebés de aspecto extraño en el río más cercano, allí donde vivía su verdadera parentela, los hipopótamos. Los judíos que acatan la tradición, contentos de mantener su grupo limpio y bien definido, eliminan el peligro mismo de la existencia de monstruos semijudíos deci-

diendo que los hijos de padres gentiles continúan siendo judíos sólo con que su madre sea judía, mientras que los descendientes de una madre gentil son inequívocamente gentiles, sea quien sea el padre. Explicando por qué la ley estatal tiene que asumir y solidificar un legado del gueto, el primer ministro de Israel afirmó lisa y llanamente que «este país no concederá permisos para matrimonios mixtos». Treinta y cinco años antes, el 15 de septiembre de 1935, las autoridades de un país centroeuropeo altamente civilizado decidieron que, por razones ideológicamente opuestas pero estructuralmente idénticas, «los matrimonios entre judíos y ciudadanos de sangre alemana o emparentada quedan prohibidos de ahora en adelante. Los matrimonios celebrados a pesar de la ley no son válidos, incluso si se consuman en el extranjero como una forma de burlar esta ley».[48]

La manera de resolver el pernicioso problema de los marginales no se limita a una tradición cultural específica ni a una época histórica. En Europa se pueden encontrar fácilmente sus diversas versiones prácticamente en todos los períodos de su historia. Por ejemplo, durante la Edad Media, un artículo de fe inamovible era que «aunque en un sentido aristotélico ideal cada forma se debía pensar como luchando por perfeccionarse, el proceso de perfección, si realmente involucraba movimiento y cambio en algún sentido mundano, sólo tenía lugar dentro de las fronteras conceptuales de cada categoría de la escala, no de categoría a categoría». «Se contemplaba universalmente como buena la transmisión vertical de rasgos a lo largo de "extensiones" de tiempo, el mantenimiento de la tradición con su producto buscado: la uniformidad cultural temporal. [...] Por otra parte, se contemplaba como mala la difusión propiamente dicha, o la transmisión horizontal, lateral o a través del espacio.»[49] La contrapartida en el terreno de la praxis de esta cohesiva y bien modulada visión del mundo eran unas igualmente cohesivas y moduladas corporaciones, en las cuales las cualidades recíprocamente opuestas se sellaban herméticamente sin la

menor tendencia a la ósmosis. Mientras todo el mundo se atuviese voluntariamente a su sitio, no resultaba probable que nadie se perturbara por la extrañeza de los otros. El resultado de esta cohesión casi perfecta de la praxis fue la peculiar ceguera cultural que ha hecho célebre al Medievo, esa misteriosa inmunidad que hacía que los peregrinos al Santo Sepulcro pasaran por alto la extrañeza de las formas de vida con las que se encontraban al viajar por tierras extranjeras. Eso mismo hizo que Europa mirara con ecuanimidad bovina a las extrañas criaturas que Colón trajo de la otra orilla del Atlántico, y eso mismo inspiró la condena que lanzó la élite intelectual contra la sensibilidad excesiva a las maneras ajenas, en tanto que *turpis curiositas*.

Con el advenimiento del mundo moderno, altamente inestable y constantemente en cambio, no se puede continuar dando por hecha la estabilidad perpetua de los tipos. Y no bastaba con tajantes y secos preceptos morales para indicar que se apartaran, que se disolviesen unas pocas desviaciones. El orden del mundo humano, lejos de estar automáticamente asegurado, se convirtió en un motivo de continua y activa preocupación. La proximidad física de otros adquirió entonces matices amenazadores al combinarse con la ósmosis cultural y con la nueva e incómoda conciencia de la mutabilidad y la potencia transmutadora de las formas. Por mucho que se temiera y se despreciara a los judíos durante la Edad Media (ser judío en el mundo cristiano siempre conllevaba una marginalidad consustancial: infieles que eran autores de al menos la mitad de las Sagradas Escrituras, parientes y asesinos de Dios, padres de lo que es santo que rechazaban y eran rechazados por su progenie), sólo con el declive del orden medieval, la *Judengasse*, símbolo de privilegio y de autonomía corporativa deseada sobre todo por los judíos y concedida a petición suya, se convertiría en el confinamiento obligado en el gueto amurallado, una práctica iniciada por Pablo IV en Roma, el año 1555.[50] Raymond Aron opinaba que el antisemitismo, un fenómeno moderno *sensu stricto*, surgió en conexión con la coin-

cidencia entre el abandono de su aislamiento por parte de los judíos y la llegada de la modernidad. Todos aquellos que tenían razones para temer el cambio, los que se sentían amenazados por el difuminado gradual de lo que antes solía ser el Orden digno de confianza y mayestáticamente inmutable, podían forjar fácilmente con su angustia el arma que apuntara al pueblo que, en virtud de su reciente marginalidad, reflejaba más plenamente el advenimiento del Caos. La súbita propagación de la caza de brujas, extrañamente fuera de lugar en una época de racionalismo beligerante y de progreso triunfante de la ciencia empírica (esa aparente contradicción que recientemente Trevor-Roper sacó a la luz con tanto acierto), se hace fácilmente comprensible si se proyecta sobre el mismo fondo de total e intensa ansiedad a consecuencia de la ruina del orden consuetudinario. De forma similar, la intrusión de los pakistaníes y los afroantillanos en las islas británicas coincidió con la desaparición del poder imperial que había servido a muchos británicos como materia prima para la construcción de su sentimiento de un orden seguro. En consecuencia, uno se puede inclinar a concentrar en asiáticos y caribeños los terroríficos poderes del «enemigo invisible», que supone para el futuro de Inglaterra un peligro mayor del que pudo correr «en los años en que la Alemania imperial construía acorazados o el nazismo se rearmaba».[51]

El siglo XIX fue testigo de numerosos intentos de evitar que el carácter híbrido de la modernidad minara el armonioso edificio del universo humano. La significación y la dimensión reales de esta tendencia sólo se pueden aquilatar si apartamos nuestra mirada de las lamentables bobadas «científicas» de un Gobineau o de un Houston Chamberlain y la dirigimos a las afirmaciones de las personas que marcaban la pauta del clima intelectual. Madison Grant, por ejemplo, cuando afirmaba rotundamente que «el cruce de un blanco con un indio es un indio, el cruce de un blanco con un hindú es un hindú y el cruce de uno cualquiera de estas razas europeas con un judío es un judío»,[52] representaba mucho más el deseo popular de restauración de lo inequívoco que los excesos de los padres del racismo moderno. De hecho, Grant se enmarcaba completamente en el folclor intelectual de su época. Durante un debate mantenido en 1865, los miembros cultivados de la Anthropological Society de Londres siguieron un par de sencillas premisas que, según Fred Plog y Paul Bohannan, rezaban como sigue: «Si los "nativos" se convierten en "civilizados", [bien] se puede atribuir este hecho a [la presunta existencia de] unos ancestros "civilizados" (quizás ilegítimos)», o bien «se trata de un cambio "nominal" o puramente artificial». Dado que la mezcla real y genuina de esencias «nativas» y «civilizadas» sólo puede producir un monstruo, «[los nativos] parecen copiar y conservar todos los vicios del hombre blanco, pero pocas de sus virtudes. [...] Sin rodeos, encontré que cada negra cristiana era una prostituta y cada negro cristiano era un ladrón».[53]

De todas formas, la más siniestra y sobrecogedora de todas las ambigüedades es la que está escondida, la que la gente no puede detectar a tiempo. Esto era lo que más preocupaba al cruzado antisemita francés Édouard Drumont: «Es fácil darse cuenta de que los judíos que no se distinguen por sus costumbres son los más efectivos porque son menos visibles. En la burocracia, en la diplomacia, en las redacciones de los periódicos conservadores, incluso bajo la casulla de un sacerdote, esos judíos viven sin levantar sospechas».[54] La solución más efectiva, a pesar de ser la más simple, sería, claro está, marcar conspicuamente las áreas ambiguas peligrosas. Ya en 1815, y recogiendo la expresión creada por Ernst Moritz Arnt, Christian Friedrich Rühs propuso que «*solche Allerweltmenschen, die man* [...] *Juden nennt*» [«esas gentes de todo el mundo que se conocen como judíos»] deberían llevar un parche amarillo en su ropa.[55] La idea sería aprovechada por los legisladores nazis que decretaron que se debía colocar una estrella de David tanto en los vestidos como en las entradas de las casas de los judíos, al tiempo

que obligaban a añadir Israel a todos los nombres de hombres judíos y Sara a los nombres de mujeres.

El método parece infalible, pero no el más conveniente y no siempre practicable. La alternativa es una especie de «marcado psicológico» que consiste en cultivar deliberadamente el miedo instintivo a la ambigüedad, azuzándolo hasta la histeria. Hay un refrán que dice que el miedo tiene los ojos grandes, pues bien, el método en cuestión equivale a hacerlos lo más grandes que sea posible. La idea subyacente es que se derivarán menos daños del ostracismo injusto de algunos falsos sospechosos que de la incapacidad de reconocer al enemigo disfrazado. Cuando la gente no puede utilizar luces de advertencia, a menudo se conforma con agrandar los faros de búsqueda:[56]

> La *naturaleza* de una víbora es reptar, tener una piel escamosa, así como disponer de dientes huecos y móviles que exudan veneno; y la naturaleza del hombre es la de ser un animal cognitivo, religioso y sociable. La experiencia nos enseña esto y, a mi saber, nada la contradice. Si alguien quiere probar que la naturaleza de la víbora es tener alas y una dulce voz, y que la del castor consiste en vivir solo en la cima de la más alta de las montañas, hacerlo es cosa suya.

Quienquiera que oiga este consejo y continúe sin estar convencido de la abrumadora potencia de la «naturaleza», que acabará finalmente por reclamar sus derechos, debería escuchar la historia de un duque francés que «se casó con una Rothschild de Frankfurt, a pesar de las lágrimas de su madre. Un día llamó a su pequeño hijo, sacó un luis de oro del bolsillo y se lo mostró. Los ojos del niño se encendieron. «Como ves —dijo el duque—, el instinto semítico se revela inmediatamente.»[57] Las normas político-morales («uno debería permanecer con los de su clase»), la propensión cognitiva hacia el estereotipo y los mitos contribuyen a mantener las fronteras vitales del universo humano libres de intrusos.

La señorita Hazel E. Barns, traductora norteamericana de *L'Être et le néant* [*El ser y la nada*], eligió acertadamente el término *slimy** («viscoso») como versión inglesa del famoso *le visqueux* sartriano.[58] La última edición del *New International Dictionary* de Webster explica el término como *viscous, glutinous* («viscoso», «glutinoso»), pero también incluye otras acepciones: «vil», «ofensivo», «vulgar». Difícilmente se puede encontrar otra palabra en la cual una sustancia amorfa, gelatinosa, rezumante, se funda tan exacta y consumadamente con el sentimiento de repulsión nauseabunda.

> Si un objeto que sostengo en las manos es sólido, lo puede dejar ir cuando me plazca: su inercia simboliza mi poder absoluto. [...] Sin embargo, ahí viene lo viscoso invirtiendo los términos; el Para-sí se ve *comprometido* de repente. Abro mis manos, quiero dejar ir lo viscoso y se me queda pegado, me arrastra, me succiona. [...] Ya no soy dueño de *detener* el proceso de apropiación. Continúa. En cierto sentido es como la docilidad suprema del poseído, la fidelidad de un perro que *se da a sí mismo* incluso cuando ya no lo quieren. En otro sentido, debajo de esta docilidad, existe una apropiación subrepticia del poseedor por parte del poseído.

Es una «posesión venenosa». «Lo viscoso es como un líquido visto en una pesadilla donde todas sus propiedades están animadas por una clase de vida y se vuelven contra mí.» Es una pesadilla porque «tocar lo viscoso es arriesgarse a disolverse en la viscosidad». La trampa de lo viscoso está en su fluidez, «esencialmente ambigua», «aberrante» «imitación de lo líquido», sin duda. Su modo de ser es traicionero, codicioso, avariento, y por

* *Slimy* deriva de *slime*, que quiere decir «limo», «cieno», «baba de caracol» (significado que concuerda con uno de los adjetivos que le dedica el autor, *oozy*, «rezumante», «lodo»). (*N. del t.*)

eso «mientras dura el contacto con lo viscoso, todo tiene lugar para nosotros como si la viscosidad fuese el significado del mundo entero o como si fuese la única manera de ser en-sí».

Hemos recorrido un largo camino desde el intento de Frazer de explicar la creencia primitiva en las cualidades mágicas de las heces, de la sangre menstrual o de los recortes de uñas y cabellos refiriéndolos a la lógica aberrante de la magia, que presuntamente domina la mente primitiva hasta que resulta vencida por la modernidad triunfante. Lo que en un tiempo parecía una deficiencia deplorable de una mente inmadura, que debía acabar retrocediendo sin apenas resistencia ante la contundencia de la razón moderna, hoy se muestra como un caso, conspicuo por extraño, de una regla mucho más general de la praxis humana, una regla cuyo dominio se extiende mucho más allá del reino de la cultura «primitiva». Mary Douglas lo ha explicado lúcidamente y por extenso:[59]

> Cuando reflexionamos honestamente sobre nuestras atareadas limpiezas y fregoteos, sabemos que nuestra principal preocupación no es el evitar la enfermedad. Estamos separando, poniendo fronteras, haciendo afirmaciones visibles sobre el hogar que estamos intentando crear a partir del material de la casa. Si conservamos los productos para limpiar el baño separados de los que sirven para limpiar la cocina y enviamos a los hombres al váter de abajo y a las mujeres al váter de arriba, estamos haciendo esencialmente lo mismo que la esposa bosquimana cuando llega a una nueva zona de acampada. Elige dónde quiere colocar su fuego y, entonces, clava una vara en el suelo. Ésta orienta el fuego y le confiere una izquierda y una derecha. Así, el hogar se divide en dependencias masculinas y femeninas. [...] La diferencia con nosotros es que nuestra conducta se basa en la ciencia y la suya en el simbolismo. La verdadera diferencia es que nosotros no nos llevamos de un contexto a otro el mismo conjunto de símbolos, cada vez más poderosos: nuestra experiencia está fragmentada. Nuestros rituales crean muchos pequeños universos, no relacionados entre sí. Sus rituales crean un único universo, simbólicamente coherente.

Es una diferencia entre dos tipos de estructuras sociales, no entre dos estructuras distintas de praxis humana. En ambas se encuentra la misma truculencia contra lo viscoso, la misma decisión y la misma coherencia a la hora de imponer al mundo que nos rodea aquello que pase por ser el orden humano. Sólo que, en un caso, el «mundo de alrededor» es lo suficientemente pequeño y acogedor para poder ser abarcado con un único conjunto de dispositivos ordenadores; en el otro, hay demasiados planos que se entrecruzan, y cada uno de ellos lleva una vida parcialmente autónoma y ofrece campos semánticos también parcialmente autónomos donde anclar los significados. Multiplicidad de códigos simbólicos en lugar de un solo código coherente y unificado, pero el procedimiento de conferir significados y descifrar signos continúa siendo básicamente el mismo.

Mary Douglas es una fiel y acérrima durkheimiana, al menos por lo que se refiere a su obra *Purity and Danger* [*Pureza y peligro*]. Cree firmemente que *nihil est in sensu, quod non prius fuerit in* sociedad [«no hay nada en los sentidos que no estuviese previamente en la sociedad»]. Postula que las exigencias perennes de la solidaridad social explican la extraña persistencia con la que los humanos de todas las épocas combaten el desorden en sus moradas y en las vulnerables áreas adyacentes a sus cuerpos. Es «la sociedad» la que lucha duro por sobrevivir, es decir, por conservar intacta su estructura o por forzar a la gente a que la respete a través de su conducta, convenciéndolos mediante toda una serie de batallas simbólicas y rituales contra el propio desorden. No hay razón para temer el desorden si no se trata de un desorden social; de hecho, difícilmente la gente podría considerar «desordenada» una disposición si no se tratara de un ejercicio simbólico en la purificación del único desorden «objetivo»: una violación de la estructura so-

cial. Cortarse las uñas sólo es un acontecimiento amenazador y temible en la medida que simboliza la transgresión de las fronteras del grupo. Diríamos que existe un sistema semiótico que transforma el defecar en privado en un *significante* del *significado* «defender la estratificación social». «Posiblemente, no podamos interpretar los rituales referidos a los excrementos, la leche materna, la saliva y demás a menos que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad y a ver los poderes y peligros atribuidos a la estructura social reproducidos a pequeña escala en el cuerpo humano.»[60] La ubicua metáfora de Mennenius Agrippa es en verdad inmortal.

De todas formas, sería difícil imaginar cómo la sociedad o, de hecho, cualquier clase de red ordenada de relaciones humanas, hubiese sido posible en absoluto si no hubiese existido una propensión innata hacia la praxis ordenadora en los animales humanos. Se puede trazar una larga y casi continua línea desde los animales inferiores hasta el Hombre, una trayectoria perfilada por la naturaleza cambiante del proceso adaptativo de los organismos y el entorno. La línea tiene su paralela en el nivel de las cualidades mentales, a saber, de la inteligencia: «Las funciones más generalizadas del organismo —dice Piaget—, la organización, la adaptación y la asimilación, se encuentran igualmente cuando nos centramos en el dominio cognitivo, en el cual, en esencia, representan el mismo papel».[61] Las dos estructuras —de adaptación corporal y de operaciones inteligentes— son en realidad isomórficas, dado que la sustancia de la inteligencia, que implica un repertorio instintivo y hereditario junto con la aportación del aprendizaje, no es más que el proceso adaptativo de asimilación y acomodación, llevado a cabo sin cambios «materiales» irreversibles en el entorno y sin alteraciones orgánicas del cuerpo involucrado en el proceso de adaptación. La ampliación de la capacidad operativa del organismo en el proceso de evolución parecía acompañada por un cambio coherente en la composición de la inteligencia. El cambio se ha ido produciendo al

menos en dos dimensiones: a) el aumento del número de oposiciones que el organismo es capaz de distinguir significativamente, es decir, en tanto que desencadenantes de modos de conducta distintos; b) el realce relativo del papel desempeñado por la discriminación conductual aprendida durante la ontogénesis, en comparación con el repertorio instintivo de la especie. En ambas dimensiones, el proceso alcanzó su cima en la especie humana. Si las dos tendencias de desarrollo se combinan, producen la necesidad y la capacidad de complementar o, más bien, reemplazar el orden natural por uno artificial.

Cuantas más oposiciones sea capaz de distinguir significativamente un organismo, «más rico» será su entorno asimilado y más se involucrará la correspondiente estructura de organización interna, pero, al mismo tiempo, menos tolerante resultará el organismo a las oscilaciones del estado del entorno, incluso cuando sean sutiles. Los gusanos, que distinguen muy pocas oposiciones y muy generalizadas como seco-húmedo o luminoso-oscuro, sobreviven a un gama bastante amplia de revoluciones ambientales, sin alteraciones perceptibles en su propia estructura; en cierto sentido poseen una sabiduría de especie y se «adaptan perfectamente» a un espectro prácticamente ilimitado de condiciones muy diferentes. Esta situación acogedora e inherentemente estable, cambia radicalmente con el incremento gradual del número de oposiciones cognitivamente accesibles, paralelo a la diversificación de las pautas conductuales. Inevitablemente el organismo se hace más selectivo respecto al gradiente de entornos accesibles y, subsecuentemente, menos tolerante respecto a sus fluctuaciones: una dependencia más profunda del entorno inestable acompaña a la ganancia en la flexibilidad de la conducta. Cuanto más biológicamente «específica» es la adaptación de una especie, menos probable es la respuesta evolutiva opuesta a un nuevo conjunto de demandas del entorno. En otras palabras, los organismos más ricos cognitiva y conductualmente ven disminuida su capacidad de su-

pervivencia. Sólo hay una manera de evitar esta deficiencia paradójica: cambiando el motor de la adaptación de la especie al individuo, del instinto al aprendizaje. Pero incluso el poderoso instrumento del aprendizaje (es decir, el hacerse sensible a nuevas oposiciones semióticas y hacerlas significativas, lo que supone asociarlas a las correspondientes pautas opuestas de respuesta) sólo tendría un valor adaptativo limitado si su uso quedara restringido a un único tipo de entorno, por ampliamente que se concibiera, al cual se ajustara la especie sensorial y cognitivamente. «El aumento de las posibilidades adquiridas por el organismo en el curso de la evolución», en el cual Piaget, siguiendo a Rensch, ve la mejor medida del progreso evolutivo,[62] sólo cuaja si la habilidad para aprender se complementa con la capacidad creciente de la especie para conservar el entorno dentro de los parámetros que delinean las fronteras de las adaptación evolutiva de la especie (hay que tener en cuenta que el entorno se ha vuelto incomparablemente más rico en significados y, por lo tanto, sus probabilidades de permanecer «estable» por sí solo han descendido). La optimización de las condiciones de vida en especies muy sensibles, ricas semióticamente y diversificadas conductualmente sólo se puede llevar a cabo a través de la creación activa de un entorno estabilizado de forma artificial (es decir, por obra de la especie en cuestión). En otras palabras, requiere una praxis ordenadora. La praxis humana, con todas sus reglas generativas funcionalmente inevitables, parece un prerrequisito de la sociedad humana, más que uno de sus artefactos símbolicamente motivados.

Las heces, la sangre menstrual, los recortes de uñas y de pelo no tienen por qué simbolizar revueltas callejeras o golpes de Estado para ser asquerosas, misteriosas o, incluso, terroríficas. Son lo que son, casi instintivamente, por su estatus semiótico «viscoso». No pertenecen ni a aquí ni a allí: cruzan las fronteras cuyo carácter inequívoco es el fundamento mismo del orden. Comparten esa traicionera cualidad con zorros o ratones, que pertenecen al «yermo», pero viven en una estrecha comensalidad con nosotros; o con los extraños, que tratan de reconciliar lo irreconciliable, ser nativos y extranjeros a un tiempo. Su «viscosidad» tiene poco que ver con su sustancia: a diferencia de las viscosidades naturales, como el cieno o la baba, es producto de la praxis humana. La «viscosidad» rellena las áreas solapadas de las distinciones creadas por el hombre, aunque probablemente lo hace de modos diversos. En este sentido genético-semiótico, más que simbólico, lo viscoso se puede localizar rastreando la actividad de la sociedad humana o, más precisamente, de la praxis ordenadora humana.

En su clásico estudio «Magical Hair», Leach ha estudiado en detalle un ejemplo ilustrativo de la capacidad endémica que tiene la praxis humana para crear viscosidad. Si se elige un peinado concreto para significar el rango social del individuo (en tanto que signo diferenciador entre ésta y otras partes de la estructura social), entonces un persona *con* ese peinado pertenece a una categoría diferente que otra sin él (definiéndose, pues, conjuntos de derechos y deberes distintos). Luego, el procedimiento de crear el peinado, que implica cortar cabello, es un potente acto creativo que otorga a la persona su nueva cualidad definitoria. Así pues, los cabellos cortados adquieren una nueva viscosidad, producto de la praxis, que se añade a la que poseían «naturalmente» y aumentan e intensifican sus poderes mágicos. No sólo atraviesan la frontera casi precultural entre «yo» y «no yo», sino que se sitúan a los dos lados de una pared infranqueable que debe separar dos posiciones sociales distintas. «El acto de separación [...] no sólo crea dos categorías de personas, sino que también crea una tercera identidad, la cosa que se ha separado ritualmente.»[63] Podríamos decir que su estatus es tan insoportable como el de la sangre menstrual, aunque el patrón se ha invertido: si la sangre no se hubiera derramado, habría nacido un individuo; si no se hubiese cortado el pelo, la persona habría permanecido en su estatus anterior. La

sangre menstrual significa la muerte del no nato; el corte de cabello significa el renacimiento del muerto. La magia del corte de cabellos entra en la misma categoría que la mística del «honor del uniforme», el desdén hacia los «nuevos ricos»* y la admiración temerosa hacia los agentes dobles.

Por consiguiente, la praxis es previa a la percepción humana de la viscosidad. La relación entre ambas ofrece un programa multidimensional, amplio, que parece prometer una investigación fructífera, rica en hallazgos significativos. La perspectiva por la que abogamos sugiere en parte una reordenación de numerosos hallazgos adquiridos en otros marcos analíticos; pero también necesita en parte de una investigación de acuerdo con un diseño completamente nuevo. Ambas tareas exceden el volumen limitado de este estudio. Aquí sólo se puede esbozar, en líneas muy generales, lo que hay que hacer.

1. La primera dimensión la buscada relación se puede recapitular en la noción de «densidad cultural». Como bien es sabido, todas las culturas son relativamente ricas en finas y sutiles distinciones en una parte de su campo cognitivo, al tiempo que son relativamente pobres en las demás partes. Las áreas de mayor concentración de oposiciones significativas, en las cuales se perciben y marcan las tendencias y tonalidades más tenues, constituyen probablemente el núcleo de cada tipo determinado de praxis. Algunas de estas áreas se pueden asociar fácilmente con la tecnología de la supervivencia biológica; cuanto más sea éste el caso, más cercana estará la sociedad en cuestión al nivel de la mera subsistencia. En las sociedades con tecnología primitiva, en las cuales el sector más precario de la praxis es el que se refiere directamente a la relación del Hombre con la Naturaleza, las áreas de viscosidad sometidas a tabúes se tienden a concentrar alrededor de fenómenos naturales.

* En francés, *nouveau riche*, en el original. (*N. del t.*)

En sociedades que, como en el caso del feudalismo temprano de Europa Occidental, parecen organizarse sobre todo alrededor de la praxis de mantener llenos el mayor número posible de estómagos en medio de una población mayoritariamente desnutrida, el repertorio cultural es particularmente ingenioso en cuanto a la multiplicación de las distinciones sociales finas y de los tabúes contra la movilidad social (en la era moderna, el cuadro no es tan diferente si tomamos el género humano como sociedad global). Puede ser que cuando, en condiciones de relativa abundancia, las diferencias de clase pierdan en cierta medida su antigua importancia y los cambios vertiginosamente rápidos ofrezcan la más dura resistencia a la asimilación significativa, el foco de la densidad cultural cambie hacia las áreas intergeneracionales, hipótesis de la que da testimonio elocuente la actual mística contagiosa de la «viscosa» generación adolescente. Naturalmente, todos éstos son tipos amplios de focos de densidad, que no excluyen, sino que de hecho implican, una diversidad exuberante de elecciones específicas efectuadas realmente en el seno del tipo. En esta etapa incipiente de la investigación, tampoco deseamos sugerir ningún tipo de tecnología o determinación socioestructural de los fenómenos culturales; nada es más ajeno a nuestra intención, ya que la premisa que se ha enfatizado repetidamente en este estudio es que todas estas facetas de la existencia humana brotan de la misma raíz de la praxis humana. Al analizar la práctica, es mejor desafiar y abandonar la omnipresente tendencia a escindir las facetas del proceso analíticamente distinguibles en causas y efectos. Si uno descuida este consejo, el castigo inevitable es otro asalto en el estéril debate entre dos posiciones igualmente bien fundadas, pero también igualmente unilaterales.

Es bien sabido, por ejemplo, que la frecuencia y complejidad de los *rites de passage*, los ritos de paso, de Van Gennep (o tal como los denomina Raymond Firth, los «ritos telécticos», que «sacan lo viejo y meten lo nuevo»)[64] se encogen drástica-

mente con la llegada de la sociedad moderna, compleja y altamente móvil. Bastantes antropólogos han comentado el fenómeno. En su celebrada teoría de las ceremonias, Max Gluckman explicaba correctamente la desaparición repentina de los antaño ubicuos ritos a partir de la constatación de que, en muchos casos, el paso a un nuevo rol en nuestra sociedad se asocia con un cambio del conjunto de personas con las que se interactúa. Los grupos nuevos y viejos conocen un solo papel del individuo en cuestión; luego, parece superfluo el anuncio público de una nueva cualidad social que se le pueda atribuir, presentación que supone precisamente la esencia de los ritos de paso. Probablemente, la racionalización subyacente es como sigue: la omnipresencia y la alta frecuencia de los ritos responde a las necesidades de sociedades pequeñas y autosuficientes en las cuales los individuos acumulan roles múltiples, llevados a cabo en contextos de interacción distintos, pero siempre en el mismo grupo, con los que se encuentran una y otra vez, aunque sea a través de planos diversificados. En una sociedad compleja, moderna, los espectadores, los receptores y los sujetos de la representación de un rol por parte del individuo pueden cambiar cuando dicho rol cambia; por consiguiente, los mencionados ritos no sólo pierden su función y se convierten en redundantes, sino que carecen de significado para la audiencia que no conoce su contexto estructural. En definitiva, los ritos dejan de ser determinados por la estructura de la sociedad y, consecuentemente, acaban decayendo y desvaneciéndose gradualmente.

Por convincente y aceptable que pueda parecer la explicación anterior, con toda la sutileza y refinamiento de la noción de determinación que emplea, no pasa la prueba de la metodología de la praxis. Ciertamente el contexto de una red de múltiples niveles de intensa interacción social, pequeña y autosuficiente, es un contexto que «presiona» a favor de la clara visibilidad y del carácter conspicuo de los signos que señalan los cruces de caminos conductuales. La facilidad y la versatilidad con la que los individuos pasan de un rol a otro, seguros de que recibirán la respuesta adecuada por parte de sus compañeros, constituye un logro que precisamente hay que atribuir en gran medida a los ritos de paso. Entre otras cosas, la praxis de *les rites* crea y perpetúa la sociedad comentada. A menudo esta aparente reciprocidad de influencias se trata con un concepto de «interacción de causa y efecto» que desafía la lógica y ridiculiza, más que rescata, el determinismo convencional. Toda la idea de causa en relación con el efecto asume la existencia de la causa independientemente de la materialización del efecto, pero justamente ése no es el caso en el ejemplo analizado, como no lo es, en general, en el resto de campos de la praxis.

De manera similar, la relación que tratamos de comprender se resiste al tratamiento funcional convencional. El proyecto del funcionalismo como metodología explicativa apunta a un blanco que se frustra a sí mismo. No se contenta con modelar la red de comunicaciones entre las unidades de un sistema empíricamente accesible o lógicamente imaginable; desea explicar la presencia de algunas de estas unidades en términos de «requerimientos» y «prerrequisitos» o, simplemente, determinaciones por parte de otras unidades o por parte del sistema como un todo, como una supraentidad. I. C. Jarvie recalca correctamente que, al seleccionar el sistema como el marco de referencia último, el funcionalismo difícilmente podrá sobrevivir a sus propias pretensiones, ya que «no va más allá de los hechos que pretende explicar»,[65] con lo cual lo que ofrece no es lo que solemos entender por «explicación» (una reducción a una red más general que el caso explicado). Por importante que sea este punto, las razones de la inadecuación endémica del funcionalismo para el tratamiento de la praxis humana son mucho más profundas que la todavía discutible torpeza del funcionalismo en la tarea de deducir «funciones» de los «prerrequisitos» (más que postular «prerrequisitos» a partir de la presencia de «funciones», tal como hace, de hecho, en flagrante contra-

dicción con su propio programa). Son tan profundas como el pivote mismo de la metodología funcionalista, la clasificación de las unidades analíticas en dependientes e independientes, un legado de la metodología determinista; tal como lo expresaría Ernest Nagel, esas razones llegarían a las G (metas, de *goals*) y las SC (coordenadas de estado, de *state coordinates*) del sistema.[66] Las G (o M, en versión castellanizada) se han especificado de distintas maneras: entre las opciones más populares, podemos nombrar la supervivencia de una red concreta de relaciones sociales, la estabilidad del núcleo central de valores, el mantenimiento de un cuerpo político específico. En cada caso, la posición metodológica es muy parecida: algunas pautas repetibles de praxis humana se «explican» indicando el papel que desempeñan al servicio de una «G». En este sentido, el marco lógico fundamental muestra una semejanza llamativa con el que había santificado la tradición determinista: en un par de acontecimientos sometidos a examen, se considera que uno de ellos ejerce un rol principal y el otro, un rol secundario o derivado. La diferencia entre ambos proyectos explicativos radica en que el determinismo pretende *deducir* ese segundo acontecimiento *del* primero, mientras que el funcionalismo trata más bien de *reducir* el segundo al primero. Con todo, cuando se la confronta con la metodología dialéctica de la praxis, esta diferencia revela una importancia menor, por muchas pasiones intelectuales que haya levantado. La metodología de la praxis se opone a cualquier tratamiento preferencial de algún aspecto del proceso analíticamente separable; desde esta perspectiva, las facetas del proceso vinculadas a la «estructura social» y a la «cultura» (en el sentido conceptual de la distinción) son tan inseparables y resistentes a toda «jerarquización» que son a la vez *significante* y *significado* en un evento semiológico.

Se puede dar cuenta de la diferenciación de las comunidades culturalmente distintas en razón de sus focos de «densidad cultural» (los puntos donde se concentran las actividades más intensas contra la viscosidad) si se abordan desde la perspectiva de la metodología de la praxis. Las reglas de la propia praxis, que trascienden las fronteras de las comunidades culturales aisladas, se pueden «explicar» o bien de manera determinista, refiriéndose a sus raíces biológicas ligadas a la evolución de la especie o al sustrato neuropsicológico, o bien en términos funcionales, poniendo en primer plano el carácter adaptativo de dichas reglas y su correspondencia con la naturaleza prehumana del universo. Pero ni el determinismo ni el funcionalismo proporcionan una explicación para los usos específicos que cada cultura asigna a las reglas de la praxis, al menos una explicación que no pueda ser acusada de inconcluyente o de unilateral. Se haría bien en recordar las advertencias de Boas contra el descuido de la historia, hoy no demasiado en boga, aunque no es necesario ir hasta el final con el más influyente adversario de los universales culturales. Lo que desafía cualquier aproximación determinista o funcionalista a la praxis histórica es fundamentalmente su impredictibilidad, no necesariamente enfrentada a la «inevitabilidad» (como en el caso de la evolución biológica o en el desarrollo de la inteligencia, la confluencia particular que Piaget, siguiendo a Lalande, denominó *vection*).[67] Sea lo que sea lo que haya ocurrido, se ha «determinado» por la lógica absoluta del marco de análisis determinista; pero nada que todavía no ha sucedido se puede deducir inequívocamente de lo que ya ha quedado petrificado en hechos, ya que los acontecimientos previos limitan más que determinan sus secuencias en procesos como la evolución biológica, el crecimiento del conocimiento o la totalidad de la historia humana. Tan sólo los universales formales de la praxis, sus «reglas generativas», constituyen el núcleo duro, invariable de la historia humana; y tal vez ni eso o sólo en la medida en que confinamos nuestra visión al período de existencia de nuestra especie, que en sí misma no deja de ser un acontecimiento histórico en un contexto más basto.

2. La segunda dimensión de la variación en las reacciones a la viscosidad se relaciona con el material con el que se construyen señales como la siguiente: «¡Cuidado! Carretera viscosa». Éste es un caso específico de un tema mucho más amplio, acerca de la diversidad de las sustancias con las que se manufacturan los elementos-signos culturales, así como la relación de este canal con las distinciones culturales que esos elementos marcan y producen. Hemos tratado esta formulación más general del problema en el capítulo segundo; entonces apuntábamos que independientemente de la posición en el lenguaje, los signos culturales no lingüísticos no pasan las pruebas de arbitrariedad en la relación entre *significante* y *significado*. Muchos elementos culturales, ya sean artefactos de la praxis o sus pautas, se relacionan de más de una manera, semiótica, con el proceso de la vida humana. En el presente contexto, lo importante es que la influencia de la que gozan las maneras específicas puede cambiar en función de los cambios en el foco de densidad cultural.

En su informe global acerca de los estudios recientes sobre la conducta agresiva,[68] R. Charles Boelkin y John F. Heiser mencionaron la amenaza contra el estatus como uno de los mayores estímulos para una respuesta agresiva. Una plétora de signos, muchos modelados en la interacción ritual, perpetúa y fortifica la posición establecida de un individuo:

> Entre dos hombres de diferente rango en una misma organización, habitualmente el de menor rango mostrará deferencia hacia su superior, abriendo las puertas, siguiéndolo más que precediéndolo en los pasillos estrechos, dejándole pasar en el bar o al ir a beber agua, ofreciéndose a buscarle un café, hablando menos que él y escuchando más, así como de muchas otras maneras, demasiado numerosas para mencionarlas en su totalidad.

En esta descripción, Boelkin y Heiser se concentran en signos que parecen garantizar directamente el estatus de un individuo, a través de la conducta de otros dirigida u orientada hacia él. Pero estos signos pertenecen semióticamente a una categoría que incluye todos los signos que ordenan, guardan y delimitan las fronteras, signos responsables de la continuación de una disposición significativa, predecible y, consecuentemente, segura de los acontecimientos. Lo que quedaría amenazado con la ausencia de los signos de deferencia jerárquica individual sería el sentimiento de certeza y de manejabilidad de la situación. Pero ese mismo sentimiento, clave en las interacciones, se halla en peligro cuando se pierde el control en cualquier otra de las «verjas» que se levantan en toda «zona de frontera» (terminología de Kurt Lewin),[69] «verjas» que se gobiernan ora mediante reglas «impersonales» y dispersas, ora mediante «guardas» personalizados específicos. Por lo tanto, podemos postular una extensión similar del alcance de la «violación de la frontera» a la que alude el siguiente sumario de Boelkin y Heiser:

> Un superior detectará antes los indicios de un desafío cuando un inferior que le es cercano deje de actuar deferentemente para con él y asuma pautas de conducta coherentes con las que se dan entre iguales [es decir, cuando engendre una situación típicamente «viscosa»]. Al reconocer una amenaza a su estatus [o, más generalmente, una violación del orden fundado en el carácter inequívoco de las discriminaciones], el individuo amenazado [en su seguridad cognitiva y emocional] puede iniciar toda una variedad de medidas represivas diseñadas para «poner al insurrecto en su sitio».

Toda una variedad de acontecimientos, sin apenas otro rasgo común que la incidencia del «atravesar fronteras», suscita y fomenta la predisposición a respuestas agresivas. Con notable perspicacia, Thelma Veness explica la agresión corriente derivada de la invasión del «espacio personal» en condiciones de aglomeración, postulando un miedo endémico a perder la iden-

tidad.[70] Cualquier cosa que entre en el «espacio personal» se convierte automáticamente en viscosa y libera el impulso de generar tabúes al respecto. Ahora bien, hay que tener cuidado con no tomarse la noción de «espacio personal» demasiado literalmente: la tendencia de muchos psicólogos, los etólogos en particular, a definir el concepto en su sentido inmediato de «proximidad física» resulta bien comprensible dado su interés en las propensiones conductuales generales, aquellas que los humanos comparten con otros animales; sin embargo, el espacio en el que viven los seres humanos es sobre todo simbólico y los humanos disponen su inclinación a diferenciar sobre un lienzo simbólico, que se resiste muy a menudo a cualquier intento de cartografiarlo según coordenadas «físicas», espaciales o temporales (en contraste con los animales que sólo pueden materializar el mismo tipo de inclinación en los canales suministrados por la Naturaleza). Luego, el «espacio personal» representa la seguridad del estatus tanto como la seguridad del cuerpo, el «espacio vital» representa la seguridad de las fronteras del grupo y la inviolabilidad de los territorios de caza o de pasto. En realidad, cualquier área extensa de fronteras conceptuales resulta impensable fuera de algún universo simbólico, con lo cual como mucho mantiene una tenue relación con el mundo animal.

Nuevamente, el problema de que muchas fronteras marcadas simbólicamente se perciban como particularmente vulnerables y, en consecuencia, generadoras de viscosidad depende un última instancia de la praxis humana como también lo hacen el tolerar el cruce de las fronteras o el uso ilícito de signos no bienvenidos, inapropiados y confusos. El material sobre el que se graban los signos es más que nada una cuestión técnica. Pero, aparte de algunos materiales perennes suministrados universalmente por la Naturaleza (pelo, complexión facial, modelado del busto y de los brazos...),[71] y que son la primera selección obvia en muchas circunstancias, casi todos los materiales varían en función de la clase de sustancia procesada en el curso de la praxis. El punto importante es que no todas las diferencias «naturales» son necesariamente percibidas como puestos de fronteras; se convierten en tales sólo si la praxis comunitaria, diversa según las circunstancias, les otorga un significado social. No hace demasiado, la ropa de los jóvenes era la «ropa adulta» ordinaria cortada a una medida más pequeña, paralelamente a la definición social de los jóvenes como «adultos en miniatura» y a su evaluación progresiva según su proximidad creciente respecto a los niveles adultos estandarizados. Los parámetros del corte masculino en el vestir han experimentado unos cambios drásticos a partir del abandono del viejo concepto de «aprendizaje» y de la congestión de las inmediaciones de las fronteras intergeneracionales por una multitud de distinciones sociales significativas. De manera comparable, existen amplias evidencias de que el color de la piel pasaba desapercibido en el Mediterráneo antiguo y apenas se le concedía la importancia suficiente para registrar su incidencia; en el fárrago racial del Imperio Romano, las diferencias sociales no se solapaban con las divisiones «naturales»; simplemente las distinciones «naturales» entre los hombres ni se percibían ni, mucho menos, merecían que se les prestase atención. Roland Barthes dice que se necesita un mito para «transformar la historia en naturaleza»,[72] para creer que el producto de la praxis humana es una ley ineludible de la Naturaleza. Cuesta encontrar alguna excepción a esta regla, incluso en el caso de diferencias tan «obviamente naturales» —por ser casi universales y panhistóricas— como las existentes entre hombres y mujeres. La praxis moderna está corroyendo vigorosamente nuestra confianza inquebrantable en la irrevocabilidad de esta distinción sólidamente establecida, y lo hace desafiando las oposiciones sexuales en la forma de vestir, en el cortejo y en el acto sexual, en los hábitos sociales, en la deferencia jerárquica, etc. No es que, de repente, los signos de la frontera resulten ilegibles o que hayan

perdido su atractivo por efecto de alguna oscilación reciente de la moda; lo que ha pasado y está pasando en este caso, como en todos aquellos en los que signos específicos pierden su poder significativo, es que se está desplazando la propia frontera. Así pues, aunque los signos no han dejado de existir en un sentido físico, ya no son mojones fronterizos, y su desordenado tambaleo, sus vagabundeos, ya no producen «viscosidad» en las zonas invadidas.

3. La última dimensión que queremos comentar brevemente es la de la diferenciación entre individuos y grupos en el seno de un conjunto que se puede considerar razonablemente como una sola cultura. No hay uniformidad en el grado de tolerancia de la viscosidad definida culturalmente. El problema de la respuesta a la viscosidad es paralelo a temas denominados diversamente, pero entendidos como respuestas a la incertidumbre o al sentimiento de inseguridad, cuestiones tales como la acción bajo estrés o el impacto de las expectativas frustradas. Se ha escrito mucho sobre estos temas y, entre los psicólogos, existe un consenso bastante amplio acerca de que tanto las variables individuales (biografía personal con particular incidencia en las experiencias prenatal e infantil, variaciones genotípicas, etc.) como las grupales (frecuencia y cantidad de la interacción, información accesible, relaciones de dominancia, etc.) modifican la conducta humana en los campos temáticos mencionados, pero existe mucho menos acuerdo sobre el volumen o el mecanismo de la intervención. De todas maneras, se acepta generalmente que la tolerancia a las relaciones de ambigüedad está inversamente relacionada con la inseguridad personal y colectiva, aunque también se pueden acumular evidencias igualmente difundidas que apoyan la tesis de que existe una íntima conexión entre la inseguridad y la creatividad, lo que presagia obviamente una falta de respeto por las divisiones tradicionalmente santificadas. Dudo que el progreso de nuestro conocimiento fiable sobre el tema desde 1954 haya dejado obsoleta la conclusión de Gordon W. Allport según la cual en todos los casos que muestran una condensación concreta de intolerancia de la ambigüedad «sólo se puede obtener una óptima comprensión del problema conociendo el contexto histórico concreto del caso en cuestión»,[73] lo que significa apelar a la praxis. En vista de la conspicua falta de conclusiones de los hallazgos psicológicos, lo que sigue se debe tomar más como intentos exploratorios que como una hipótesis articulada.

Si no se ha llegado a un consenso universal sobre el tema comentado, se podría deber a una confusión, presente en muchos estudios sobre las respuestas a la ambigüedad, pero frecuentemente ignorada. Dado que, por razones obvias, la visión de todo investigador se restringe a una clase de ambigüedad, por general que sea, lo que se toma por actitud tolerante hacia la ambigüedad como tal puede ser simplemente el testimonio de un cambio temático en la sensibilidad hacia lo viscoso. Puede ser que, por alguna razón, todo el esfuerzo de ordenación del universo, individual o colectivo, se condense en uno o en un puñado de distinciones, en discordancia con la actitud típica de su más amplio vecindario social; y sin duda esas razones son buenas, ya que la preservación de esas distinciones, y sólo de ellas, puede decidir todo el resultado de la praxis colectiva (puede, por ejemplo, asegurar al grupo la búsqueda de lugares en la estructura social susceptibles de actuar como puntos focales de la cosmovisión). Es dudoso que se pueda clasificar a individuos, grupos o categorías según la intensidad global de su sensibilidad ante todo tipo de ambigüedades, sin tener en cuenta las diferencias de estas últimas. Parece más bien que, en función de las peculiaridades de la praxis grupal de las idiosincrasias individuales, los focos de ambigüedad experimentados más intensamente o los tipos de viscosidad más obsesivamente temidos se localizan de forma diferenciada.

La percepción de la intolerancia particularmente vehemente que despliegan los movimientos radicales se puede fundamentar, al menos en parte, sobre una especie de ilusión óptica. Dado que la totalidad de la existencia social del grupo depende de la promoción de los fines del grupo que todavía no se han impuesto y, dado que estos fines existen solamente en tanto que proyectos poco garantizados por la realidad del sentido común (al contrario que su adversarios mejor establecidos, aceptados por la «razón» popular), se debe concentrar una intensidad emocional única en la tarea también única determinada por cada fin, y se debe tener un cuidado inusual en guardar la pureza del grupo y la claridad de sus fronteras. La totalidad de la praxis del grupo se congestiona de hecho alrededor de la línea de frontera entre «nosotros» y «ellos» (a expensas de las otras fronteras por lo demás vulnerables y sensibles; de ahí la notable disolución en el grupo que experimentan los individuos de muchos movimientos radicales); se elige un único «nosotros» en detrimento de los demás que, en circunstancias «usuales», son de lo más variado. Es posible que la lógica de una praxis peculiar pueda hacer inteligible la extraña conducta de los grupos radicales, más que la selección interna de individuos concretos. En realidad, los aprietos de un grupo en guerra radical contra la sociedad dejan poco espacio para una actitud liberal, que Roland Barthes define acertadamente como «una especie de equilibrio intelectual basado en sitios reconocidos».[74] La praxis de un movimiento radical consiste precisamente en «desreconocer» lugares reconocidos; hay que señalar además que no sólo se trata de lugares, sino que, por encima de todo, lo que está lejos de ser reconocido es la totalidad proyectada en el seno de la cual se puede emplazar el movimiento radical. Es difícil hacer cuadrar la opinión ampliamente aceptada sobre la intolerancia de los radicales y de los movimientos radicales respecto a la ambigüedad con la notoria disposición de muchos de esos movimientos a desafiar y transgredir todas las demás divisiones sagradas. Toda su intolerancia se descarga, de hecho, en la vigilancia expresada en la famosa fórmula «quien no está con nosotros está contra nosotros», que quiere barrer toda la viscosidad de una sola frontera, una sola, pero vital.

A estas alturas nos hemos topado con una distinción importante que, *malgré tout*, se tiene que trazar en el interior del «campo radical». Tal como reza la sabiduría popular, exacerbada por muchos estudiosos de mentalidad liberal, *les extrèmes se touchent* («los extremos se tocan»), y los radicalismos de derecha y de izquierda se disuelven en una imagen global de intolerancia beligerante, militante. Realmente se tocan, pero sólo desde la perspectiva del liberalismo, que es la *Weltanschauung* de un mundo seguro y bien establecido, en el cual todo el mundo mantiene su propio lugar reconocido: la tolerancia se extiende voluntariamente, ya que apenas es necesaria. Cuando se aplica la perspectiva de la tolerancia (hacia el orden establecido o, más bien, hacia todo el mundo, ya que todo el mundo lo reconoce) contra la intolerancia (contra el orden establecido o, contra la mayoría, ya que es la mayoría la que lo reconoce), los radicalismos de izquierda y de derecha se remueven sospechosamente cerca el uno del otro. Desde esta perspectiva, el esfuerzo por establecer una línea clara entre ambos es verdaderamente frustrante. Sin embargo, en contra de la opinión que parece estar ganando terreno entre los académicos, parece que hay criterios razonablemente claros para garantizar la distinción tradicional entre los radicalismos de izquierda y los de derecha, por muchos Mussolini y Doriot a los que se pueda apelar desorientadoramente como prueba persuasiva de lo contrario, y por mucho que la distinción no se aplique necesariamente a las organizaciones que se reclaman de uno u otro bando.

Deseamos proponer de manera tentativa las siguientes distinciones: el rasgo distintivo del radicalismo tanto de izquierdas como de derechas es una intolerancia dispersa, amorfa, no es-

pecífica y ampliamente difundida. Su sensibilidad hacia la amenaza de la viscosidad no surge del proyecto que trataría de enganchar al mundo, pero que todavía divergiría de éste, sino que, al contrario, selecciona la realidad habitual, difundiéndose por el entorno, bien fundamentado, reflejado en los resultados de acontecimientos que se refuerzan recíprocamente, predecible y obvio como el único mundo tolerante o, incluso, el único mundo habitable. Una carencia endémica de todo proyecto es la exploración fuera de los caminos trillados; de hecho, el radicalismo se motiva en el miedo intrínseco a lo inusual, al extraño, a lo no materializado, a lo desconocido, miedo de la idea contrapuesta a la realidad. El radicalismo de derechas no puede trascender la perspectiva privilegiada de lo real. Por eso se aterroriza ante una idea que cuestione el monopolio sin rivales y la sabiduría de lo real y, consecuentemente llama al escrutinio de lo obvio, es decir, de lo inescrutable. Por lo tanto, la intolerancia de la derecha carece de enfoque, igual que la realidad que defiende. En su lugar, yace a la espera del resultado de emboscadas tendidas allí donde la realidad se encuentra con su propio futuro.

Existe un tipo social (más que una clase), cuyo estatus lo predestina para el rol de principal fuente del radicalismo de derechas. Desde Marx, este tipo se ha llamado el *petit-bourgeois*, el «pequeño burgués». Por citar de nuevo a Roland Barthes, «el *petit-bourgeois* es un hombre incapaz de imaginar al Otro. Si se tropieza con él cara a cara, se ciega, lo ignora y lo niega o, si no, lo transforma en él mismo. [...] Esto se debe a que el Otro es un escándalo que amenaza su propia esencia».[75] No hay sitio para el Otro en el universo de significado finito del *petit-bourgeois*, dado que la esencia del *petit-bourgeois* es el reflejo universal, inacabable y monótonamente repetido de un único patrón existencial, siempre el mismo, es el Promedio elevado a las alturas absolutas de la Universalidad. La manera de ser del Promedio es la de lo viscosos; de hecho, es el prototipo

de la viscosidad. El Promedio rumia cualquier cosa con la que se topa. Devora, digiere y metamorfosea cualquier cosa a la que eche el diente. Como un pasto alpino comido hasta la última brizna por un voraz rebaño de ovejas, el mundo suavizado por el Promedio se vuelve una tierra uniformemente aburrida y lóbrega. Cualquier cosa que salpique imprudentemente en la superficie engañosamente pacífica y suave del Promedio desaparece para no volver: de hecho, el Promedio obtiene sus fuerzas y perpetúa su existencia desintegrando todo aquello que tiene alrededor y convirtiéndolo en su propio cuerpo, cada vez más grande, sin alcanzar nunca sus límites. El Promedio no es la sola entidad codiciosa y expansiva; sin embargo, lo que le caracteriza es su glotonería, que aparece como su único modo de supervivencia posible. O bien traga y asimila aquello que toca o bien muere. Para el Promedio, el resto del mundo se divide nítidamente entre la sustancia que se puede tragar y el enemigo que hay que combatir sin descanso y sin piedad. No hay lugar para distinciones sutiles ni para contemplar tonos y matices. Como consiste en una generalidad pura, sin forma, el *petit-bourgeois* no puede evitar ver a su Enemigo como el Archienemigo, como el omnipotente poder de Satán, una concentración de todo aquello que lo amenaza, genuina o supuestamente. Fue el *petit-bourgeois* el que se agarró avariciosamente a la sencilla, por generalizada, fórmula de Dan Smoot acerca de las complejidades del mundo de la política: «Hago equivaler el crecimiento del Estado del bienestar con el socialismo y el socialismo con comunismo».[76] O el que leyó con entusiasmo las estadísticas del boletín de la John Birch Society, que tasaban el control comunista sobre Estados Unidos en un 20-40% en 1958, 30-50% en 1959 y 40-60% en 1960 (ese año, la estimación para Gran Bretaña se situaba en el 50-70 %).[77] O el que se embebía ávidamente de las emocionantes noticias del concentrado total del Enemigo, en las cuales, los rebeldes religiosos, los barrenderos afrocaribeños, Harold Wilson, los pe-

riodistas, los profesores de universidad, los entusiastas de los derechos civiles, los adversarios del equipo de cricket de Sudáfrica y los estudiantes revoltosos se agrupaban indiscriminadamente y se fundían convenientemente en una sustancia infernal.

La mezcla recapituladora de todo lo raro y fuera de promedio en un solo compuesto, fácil de captar y distinguir, y suficientemente poderoso para mantener despierta la necesaria vigilancia, da como resultado una «creencia histérica». Neil J. Smelser la definió como «una creencia que confiere poder a un elemento ambiguo del entorno, un poder generalizado para amenazar y destruir».[78] Puede parecer que traer a la memoria paroxismos histéricos no servirá de gran cosa como remedio si el malestar que uno quiere curar es una profunda ansiedad; en vez de permitir descansar a las mentes golpeadas por el horror, empujaría el miedo hasta el borde mismo de lo insoportable, al inflar los peligros reales o ilusorios. De hecho, la histeria es una medicina, y muy efectiva en este caso. Aplaca la enfermedad de dos maneras. Primero, facilitando cierto nivel de «estabilidad». Cito de nuevo a Smelser:

> La creencia histérica elimina la ambigüedad que suscita la ansiedad, al plantear una amenaza que es generalizada y absoluta. Así pues, esa amenaza, que en origen sólo era ambigua y precaria, se convierte en cierta, dispuesta a dañar y destruir. De esta manera, una creencia histérica estructura la situación y la hace más predecible, incluso a pesar de que el proceso de estructuración provoque un pesimismo profundo o miedos terribles. En un escenario ambiguo, una persona está ansiosa, angustiada, porque no sabe qué temer; al alimentar una creencia histérica, la persona al menos cree saber lo que teme.

El fenómeno es mucho más general que la propensión del *petit-bourgeois* a generalizar su temor a lo que se sale de la media, dado que, tal como el héroe de *Darkness at Noon* aprende dolorosamente: «Todo dolor físico *conocido* era soportable, si uno sabía de antemano qué le iba a ocurrir exactamente; uno se enfrentaba a él como a una operación quirúrgica, como la extracción de un diente, por ejemplo. Lo realmente malo sólo era lo desconocido». De todas formas, la histeria también resulta infalible cuando se trata de lidiar con el tipo de angustia que emana de la presencia de lo viscoso. Al aglutinarlo en un enemigo declarado, sin disfraz y presuntamente bien conocido, la creencia histérica priva a lo viscoso de sus colmillos venenosos, su traicionera falta de forma, y, así, vuelve a colocar todo en su sitio «adecuado», incluyendo la integridad del *ego* bajo amenaza. En resumen, tal como los postuló Clyde Kluckhohn en el caso de uno de esos enemigos generalizados: «Una de las "funciones" de la creencia en la brujería es que dicha creencia proporciona respuestas a preguntas que de otra forma serían desconcertantes y, por desconcertantes, perturbadoras».[79]

Al comentar los movimientos sociales de extrema derecha, «cuya premisa es que una poderosa y omnipresente conspiración está conquistando la humanidad», Hans Toch expone que, para el hombre de la calle, que «cuando se tercia muestra una clara predilección por las teorías que implican complots»:[80]

> [...] además de proporcionar un blanco concreto para las tensiones, las conspiraciones pueden simplificar el sistema de razonamiento del creyente y su concepción de la causalidad social. [...] En una conspiración, la causa se centraliza (en el sentido de que se puede culpar a un grupo de conspiradores de cualquier acontecimiento) y se integra (porque presumiblemente los conspiradores *saben* lo que están haciendo y *desean* la materialización de las consecuencias de sus acciones).

La teoría de la conspiración cumple las condiciones de la generalización que surge del modo existencial del *petit-bour-*

geois. El vínculo íntimo tantas veces establecido entre el *petit-bourgeois* y el radicalismo de derechas no es en absoluto una coincidencia. No obstante, Orrin E. Klapp llama nuestra atención hacia válvulas alternativas para descargar ese mismo exceso de ansiedad del *petit-bourgeois* sin apelar al temor a un complot despiadado y omnipotente. La gente que «no sabe realmente qué es lo que está mal, especialmente cuando se da una prosperidad material y, sin embargo, persiste la sensación de estar siendo estafado», puede buscar remedio para su angustia, profundamente enclavada aunque indeterminada, en «un "*ego* chillón", en la preocupación por la ropa y el arreglo personal, en la rebelión del estilo, en la concentración en los gestos emocionales más que en los efectos prácticos, en la adulación de los héroes, en los cultos y en otras cosas parecidas».[81] Existe una evidente diferencia de énfasis entre la primera y la segunda explicación: la primera se orienta hacia fuera, mientras que la segunda lo hace hacia dentro. El *petit-bourgeois* puede intentar aliviar la extrañeza del Otro; también se puede poner a trabajar en el otro extremo, intentando hacer resaltar su propia identidad, reforzándola hasta la redundancia con todo tipo de abundantes signos de advertencia. Sea cual sea el camino seguido, ambas intenciones y resultados son llamativamente similares: una demarcación nítida de la divisoria entre «nosotros» y «ellos», que realza la oposición postulada y visible entre lo universal («nosotros») y lo extraño, lo repelente y lo inasimilable («ellos»).

Hasta ahora, hemos tratado con mecanismos defensivos que apuntan hacia la restauración y el refuerzo de las barreras de identidades debilitadas o minadas, lo cual constituye una praxis típica de la derecha, o con dispositivos diseñados para salvaguardar la frágil identidad incipiente de un nuevo e inusual proyecto, que es un rasgo característico de la praxis de la izquierda. Sin embargo, una nueva tendencia, asociada con el concepto de modernidad, está tomando impulso en el mundo occidental. Debido a la propensión natural a clasificar todo lo que es raro en divisiones que ya son significativas, se ha descrito frecuentemente esta tendencia como un nuevo espécimen de una categoría con la que estamos familiarizados y que forma parte de nuestra imagen del mundo, sea bajo la denominación de «nueva izquierda» o con la de «neofascismo». En realidad, la tendencia en cuestión no encaja con ninguna de las clases evocadas por semejantes denominaciones. La razón por la cual es tan fácil cuestionar cualquier intento para identificarla con algún extremo del espectro, o amontonar argumentos contra cualquier clasificación inequívoca, reside en el simple hecho de que los rasgos que distinguen esta nueva tendencia no se disponen sobre el eje entre la derecha y la izquierda. La tendencia de la modernidad corre contra ambas y hace más bien obsoletas sus controversias y sus discusiones conjuntas con la lánguida y desenfadada indulgencia del liberalismo. La tendencia en cuestión no se diferencia por el sitio en que propone erigir sus defensas contra la viscosidad: lo que hace es negar la necesidad misma de luchar contra ella. De hecho, niega la viscosidad de lo viscoso: está a favor de tender puentes entre lo que no se puede unir, de trascender lo intransitable, de soldar lo que no se puede mezclar. Puede servir de ejemplo bastante típico el proyecto de los padres fundadores del surrealismo, movimiento pionero del modernismo tal como lo describió Alfred Willener:[82]

> Establecer *contactos* entre esferas que hasta ahora se contemplaban como extrañas entre sí, con la intención de crear, a resultas del choque, el *derrocamiento* de la sensibilidad. [...] No hay paredes entre campos diferentes o, por lo menos, se pueden derribar las separaciones que todavía sobreviven y ese trabajo de derribo debe comenzar ya.

Es probable que haya que distinguir cuidadosamente las formulaciones incisivas de la *avant-garde*, de la vanguardia (abier-

ta y desvergonzadamente «contra la totalidad de la sociedad próspera y eficiente», contra todos los principios del orden significativo santificados hasta entonces, lo cual alienaba a esa vanguardia respecto a las masas y limitaba sus potenciales militantes a constituir «minorías activas procedentes sobre todo de la joven *intelligentsia* de la clase media»),[83] y el cambio que roía los hábitos populares establecidos, tal vez menos espectacular y excesivo, pero más penetrante, más profundo. La «minoría activa» de la *avant-garde* podría llegar a proclamar «su rechazo burlón al tiempo lineal, a la lógica, a la propia historia» y pedir un «nuevo estilo de vida primitivo», que supone «rendirse a un juego que nunca se acaba: un juego que debe romper incluso la regla según la cual hay que romper todas las reglas».[84] Dada la falta de moderación en el narcisismo de la *avant-garde* y los raptos de sadismo que parecen explicar su afición a poner a prueba el aguante de los demás, es probable que la «mayoría» se retire a la ilusión consentida de las viejas armaduras, desfasadas y oxidadas, pero protectoras. El celo desmesurado y la prisa intransigente, generosa y espléndidamente desplegados por la *avant-garde*, pueden conducir, de hecho, a la resurrección de las respuestas del *petit-bourgeois* a las situaciones de confusión e incertidumbre, que harán otra vez menos legibles aún las tendencias genuinas de la modernidad. Pero, aunque estas circunstancias permitan comprender el olvido o la infravaloración de las nuevas pautas de praxis que impregnan la vida moderna, la comprensión no evita que se trate de un error de juicio imperdonable y que se deba corregir. Lo que parece estar emergiendo lentamente, y tal vez de manera algo errática, es un nuevo nivel de tolerancia hacia la viscosidad y, de hecho, hacia el acto de atravesar las fronteras vitales del significado. No está claro en absoluto si las víctimas de la actual insurrección semiótica son sólo las fronteras específicas hasta ahora reconocidas y santificadas o si la agitación desatada presagia una revisión total de los antiguos patrones de la praxis.

De todas formas, por primera vez existe la oportunidad, por pequeña que sea, de que el principio según el cual «queda prohibida la investigación de la paternidad» —proclamado orgullosamente por el Código Napoleón, dos siglos antes de su tiempo— se convierta en el nuevo estilo del pensamiento y de la acción humana. Si la oportunidad se materializa, la cultura humana se enfrentará a una revolución sin par entre los demás levantamientos del pasado, ya que, hasta ahora, la estructura de la praxis humana nunca ha sido seriamente desafiada y siempre ha surgido victoriosa e intacta de las tumultuosas y agitadas aguas revolucionarias.

Cultura y sociología

Hay que admitir que la sociología ha maltratado a la cultura. Cuando no se ha reducido al «nombre de una rama» de lo que solía ser considerado tradicionalmente como el dominio del estilo de los intelectuales (Bellas Artes, Letras, ocio...), se ha estirado hasta abarcar la totalidad de la existencia humana y/o social, con lo cual se aborda de tal forma que, infaliblemente, acaba por resultar redundante.

La cultura se introdujo en el discurso sociológico moderno, en primer lugar y sobre todo, de la mano de la antropología cultural norteamericana. Originalmente, el concepto se adoptó para expresar la premisa teórica y metodológica que entiende el orden social sistémico sobre todo como la realización de normas compartidas, internalizadas y mutuamente congruentes. Los antropólogos norteamericanos habían abordado la misma rutina monótona, repetible y predecible del curso de la interacción humana que habían estudiado exitosamente sus colegas británicos bajo el nombre de «estructura social, pero los primeros se habían centrado en el plano de las normas más que en el de los actores. Ello no impedía que esta concepción de

cultura que iba a tener tanto futuro hubiese sido engendrada en Inglaterra. Fue sir Edward Tylor quien invitó a los científicos sociales a aproximarse a la «condición de la cultura», en tanto que «un objeto apto para el estudio de las leyes de pensamiento y de la acción humanas», leyes que explicarían «la uniformidad tan omnipresente en la civilización», así como «las etapas de desarrollo o evolución, cada una de las cuales es el resultado de una historia previa».[85] Pero el concepto se elaboró principalmente a través de medio siglo de experiencias y comentarios de los antropólogos norteamericanos, resumidos en 1945 por la definición de cultura de Kluckhohn y Kelly: «Un sistema históricamente creado de diseños para la vida, implícitos o explícitos, que, en un punto específico del tiempo, tienden a compartir todos los miembros de un grupo o aquellos que se han designado para tal fin».[86] Entonces, una opinión firmemente asentada entre los antropólogos norteamericanos era que la cultura «exhibía regularidades que permitían analizarlas mediante los métodos de la ciencia»,[87] es decir, que era una entidad ordenada, que se comportaba sistemáticamente. Interpretada en el espíritu del uso norteamericano ya establecido, como «mutualidad de orientaciones normativas», la noción de cultura participó en la teoría de la acción parsoniana en calidad sobre todo de *tradición* cultural.[88] En tanto que objeto o que elemento orientador del actor, se contemplaba la cultura como una realidad que precedía a la acción, modelada y asentada claramente antes de que la verdadera acción ni siquiera se iniciase. Extendiendo esta vía de elaboración, Kluckhohn la describiría como «un precipitado de historia» e insistiría en su «carácter sistémico», observando resueltamente que la cultura «no se podía utilizar como un concepto instrumental predictivo, a menos que se tuviera en cuenta esta propiedad sistémica».[89] Mientras se use dentro de los límites del pensamiento trazados por las influyentes ideas de Tylor, la palabra «cultura» no transmitirá más información que la que pueda contener el concepto de «sistema social». Igual que la noción de «sistema social», la palabra «cultura» responde a la necesidad de expresar la vaga idea de la interconexión de los elementos de la vida humana, de una intrínseca congruencia de la biografía humana individual, así como de coherencia en la interacción entre los individuos. Representa la esperanza de una predictibilidad fundamental de las respuestas humanas a las contingencias habituales, una esperanza edificada sobre la premisa de la naturaleza básicamente determinada de la actividad vital humana.[90]

La veracidad de esta última declaración no es inmediatamente obvia. ¿Acaso el uso del término «cultura» no es indicativo de que el hombre se contempla, «al mismo tiempo, como esclavo y amo de sus propias creaciones pasadas?».[91] ¿Acaso no están entusiasmados los adictos sociológicos con la idea de enfatizar el aspecto creativo de los efectos culturales? ¿No se ha aceptado generalizadamente que la cultura, en tanto que un rasgo humano único, representa en primer lugar la habilidad peculiar del hombre para crear su propio mundo? ¿Y acaso no se considera ese lugar preeminente reservado a esta habilidad como la principal y consciente ventaja del enfoque «culturológico» sobre el mecanicismo inerte del determinismo conductual?

Sin embargo, en un segunda aproximación se transparenta el carácter espúreo de la actividad, creatividad y libertad supuestamente asociadas al concepto de cultura. Se suele emplear la idea de creatividad para señalar una referencia ritualizada del origen «artificial» de todo lo que es cultural, en tanto que opuesto a lo «natural». Ocasionalmente, se apunta una circunstancia adicional: el factor de selección testificado por la aparente diversidad humana de modos y recursos. Con todo, ninguna reflexión añade demasiada fuerza a la proclamación de la naturaleza endémicamente «activista» del concepto de cultura. Por lo que se refiere al «origen humano» de la cultura, ésta ofrece el soporte para la creatividad humana con tanta efi-

cacia como el hecho de que sus grilletes «artificiales» salvaguarden precisamente la libertad del convicto. Sir Peter Medawar ha captado el meollo de la argumentación de «lo artificial» en su anuncio de que «la distinción fundamental entre las fuentes de acción de ratones y hombres» es que «los ratones no tienen tradiciones», lo que lleva a la conclusión de que sólo la evolución humana «no esta mediada por la herencia», sino por «la transferencia de información de una generación a la siguiente a través de canales no genéticos»[92] (léase la cultura en su representación habitual como oposición a la naturaleza). La segunda reflexión no es muy diferente: la libertad humana para elegir sólo si se reconoce debidamente en retrospectiva, cuando ya se ha tomado la decisión y ya se ha incorporado subsiguientemente a la cultura, es decir, cuando sus consecuencias han empezado a imprimirse en la conducta humana con una potencia que evoca la de la naturaleza. Para ser «cultural» en tanto que distinto de idiosincrásico, aberrante, irregular o inadecuado para el tratamiento científico, un elemento debe encontrase ubicado en algún tipo de disposición ordenada, debe existir como un elemento de la *realidad*, como una realización concluyente. Sólo tal tipo de realidad puede ser objeto del examen científico, y el tratamiento científico del fenómeno de la cultura ha sido, y es, la ambición inamovible de los sociólogos. En una de las profesiones de fe más recientes de los culturólogos, David Kaplan y Robert Manners admiten con reticencias que «debemos modificar nuestro deseo de perfección teórica y buscar una certeza que no tenga por qué ser del 100%».[93] Muestran con alegría su acuerdo con la pretensión de Anatol Rapoport de que el objetivo del científico social «debe ser más bajo que el del físico»,[94] pero no aceptarían que la física y la sociología no pertenezcan a un mismo *continuum* ni que aquello que las separa sea más que cuantitativo. Y pondrían violentas objeciones a cualquier intento de cuestionar su seguridad de que la física proporciona el modelo ideal insuperable

que toda empresa académica debe emular, si no en sus métodos y en su estrategia de investigación, sí al menos en el tipo de precisión y en el poder de predicción que ha conseguido y en la consiguiente capacidad de control con la que ha equipado a los hombres.

Seamos claros acerca del blanco de nuestro ataque. Últimamente muchas tonterías han estado rondando el estatus filosófico de la ciencia moderna, gracias sobre todo a la militancia entusiasta de los conversos a la específica versión schutziana de la «fenomenología». Raramente estos militantes alcanzan la profundidad de los trabajos que juzgan con una ingenuidad que pasa por seguridad. Sus opiniones sumarias sobre el «positivismo», y uno sospecha que su conocimiento sobre él, se fundan más y más en citas de Schutz y de otros creyentes como ellos mismos en un mecanismo de refuerzo recíproco.[95] No puedo resistir la tentación de ofrecer un paralelismo histórico. Aunque es cierto que los precedentes de tal conducta no son particularmente numerosos en la historia de la ciencia, sí lo son, y de forma conspicua, en la historia de las iglesias, sacras o profanas. Los cristianos devotos sólo podrían conocer la visión de los críticos tempranos del cristianismo, gentes como Celso, a través de los fragmentos citados en los escritos de los patriarcas de la Iglesia. Tal como lo expresó uno de esos patriarcas, Tertuliano: «Después de Jesucristo no necesitamos la curiosidad, así como después del Evangelio no necesitamos la indagación». Ni Kaplan ni Manners ni los otros autores que he citado representan ningún campo particular, estrecho y circunscrito de la ciencia moderna, un campo que pudiera aislarse del resto mediante un etiquetado restrictivo como el de «positivista». La conducta y los postulados exhibidos por estos estudiosos pueden no ser perfectamente legítimos y típicos de la ciencia moderna en conjunto, pero sin duda constituyen, o contribuyen a constituir, la única conducta y el único programa metodológico admisibles dentro del marco de la ciencia tal como ha ido

fraguando en Occidente. La ciencia moderna es la única heredera de la elaboración lógica de la vieja postura griega conocida como Τέχνη, que asumía la existencia objetiva y por sí misma del cosmos como el fundamento seguro para que el hombre pudiese desarrollar su ambición y su capacidad manipuladora, orientada hacia los objetos. La elaborada alabanza que hizo Francis Bacon sobre la utilidad de la ciencia, en tanto que el único fulcro seguro del conocimiento tecnológico, y la celebrada frase de Comte, «saber para prever, prever para poder», lejos de ser pronunciamientos partidistas de alguna escuela filosófica particular, reflejan fielmente la clase de actitud dominante en la aurora de la ciencia como tal, y que todavía continúa entre nosotros en gran medida, impregnando toda empresa científica. La ciencia positiva en este sentido, en el sentido que le dio al término el autor del propio *Cours de philosophie positive* [*Curso de filosofía positiva*], conforma un programa demasiado amplio y germinal como para verse disminuido o, peor, mezclado, por la exclusión arbitraria e idiosincrásica de las entidades no accesibles directamente a los sentidos, por parte de un Skinner. Sus premisas esenciales continúan siendo las piedras angulares de la ciencia como un todo. Se debe dar la mayor importancia a este punto, ya que lo que está en juego no es una sutileza definitoria. Recientemente, la bruma terminológica generada en parte por el olvido humano y, en parte, por las vicisitudes de los combates partidistas, se ha propagado a una velocidad que supera con mucho la de los comentarios informados.

Tal como señaló acertadamente Jürgen Habermas, el programa de la «ciencia positiva» de Bacon y Comte aspiraba sobre todo a «liberar el conocimiento del interés».[96] Esto no quiere decir que la actividad cognitiva que se seguía se hubiese despegado de todo interés humano. La idea misma de conocimiento «libre de interés» (o, más tarde, *wertfrei*) se predicó inevitablemente desde una intención humana práctica, utilitaria. Desde el comienzo, este conocimiento era un valiente *tour de force* que apuntaba hacia el descubrimiento, en el seno mismo del orden cósmico autosuficiente, de los principios directores del éxito de la actividad humana. Incluso cuando es consciente de su motivación, este conocimiento debe haber escondido el impacto real del interés motor durante su investigación, sobre la forma de los hechos, sobre la estructura de las teorías que modela; de otra manera, se mataría antes de nacer el propósito de todo el esfuerzo invertido y la autoridad de los productos arrojados por toda la empresa científica. Por lo tanto, debe hacer la vista gorda sobre su propio trabajo y, con tacto pero con decisión, debe negarse a centrar su atención en el proceso de investigación. Le habría gustado que su espejo fuese tan fino que resultara transparente (o, al menos, poder pretenderlo); si fuera posible, disolverlo completamente en el objeto trascendental, al cual se han conferido la sola autoridad y la única esperanza de un conocimiento seguro y fiable. En el reino de la ciencia no se niega el estatus del interés humano: el interés puede ser objeto de investigación científica y, en ese caso, no habrá quejas sobre su legitimidad. Naturalmente, los dos aspectos a través de los cuales los valores se han introducido en la rutina de la investigación y del discurso sociológicos como objetos de la acción y como actitudes motivadoras de la acción,[97] rezuman intereses humanos, pero el interés que los embebía era el de los *objetos* humanos de investigación. La posición científica como tal no da por sentada la naturaleza del objeto estudiado, pero resuelve inflexiblemente la naturaleza del sujeto que investiga. El sujeto debe estar *wertfrei*. El ideal científico consiste en «proporcionar al sujeto una purificación extática de sus pasiones».[98] Nada puede evitar que el sujeto investigador se resigne, obediente y voluntariamente, a la realidad incuestionable del objeto trascendental.

Se tiene que distinguir, por lo tanto, entre los rasgos adventicios de cada práctica científica o filosófica, por un lado, y los atributos necesarios del posicionamiento científico como tal,

por el otro (un posicionamiento que debe ser tan universal que pueda involucrar estrategias tan distanciadas como las de la hermenéutica y las de las ciencias empírico-analíticas). A la primera categoría pertenecen rasgos tan diversos como la inclusión o la exclusión de la experiencia subjetiva de los seres humanos investigados en tanto que evidencias «factuales» admisibles, que circunscriben el cuerpo de preceptos a los que se acuerda el estatus de «datos primarios», o las reglas que determinan cómo se han de vincular los conceptos con los datos primarios para admitirlos en el discurso científico. Por radical e intransigente que sea la actitud que se toma sobre estas cuestiones, incluidos los rasgos mencionados, éstas continúan localizándose inequívocamente dentro del vasto territorio de la «ciencia objetiva», tal como lo delinearon los principios germinales de Bacon y Comte. La segunda categoría también incluye constituyentes indispensables de la actitud científica, entre ellos la premisa de la existencia de un abismo infranqueable entre el Ser «real» y el Debería «abstracto», el reconocimiento de la supremacía incondicional del Objeto en el proceso de cognición y verificación, o el postulado de la completa indiferencia, neutralidad y desapasionamiento por parte del sujeto cognoscente. El último postulado luce todos los signos de la conciencia propia reprimida, pero tal como Habermas había señalado con acierto, esta falsa conciencia tiene una función protectora importante: quitad el escudo del autoengaño y no quedará nada que pueda desacreditar y desenmascarar la absurdidad de una genética «soviética» o de una física «fascista».[99] La ciencia positiva, con todas sus premisas —incluyendo su obstinada, voluntaria y consciente ceguera sobre sí misma— es el único camino que puede satisfacer el interés humano en el dominio de la técnica.

Sin embargo, aceptar esto no quiere decir aceptar el positivismo, a menos que lo definamos como la actitud científica. Históricamente, el positivismo ha sido una escuela filosófica,

dominante en su momento, que afirmaba que la ciencia era el único conocimiento que valía la pena, la única fuente de fórmulas lo suficientemente fiables como para merecer la atención humana, que la cognición no era un esfuerzo fútil ni deletéreo sólo si se subordinaba a las reglas de la ciencia positiva, y que no hay nada que aprehender ni que apropiarse cognitivamente aparte del tipo de realidad accesible a través de la ciencia positiva, que pivota sobre las premisas de ésta. Dado que la regla que prohibe extraer conclusiones normativas a partir de afirmaciones sobre la realidad ha sido siempre una de las piedras angulares de la ciencia positiva, la argumentación positivista se revela irreductible e inherentemente inconcluyente. Resulta inevitable que el positivismo sea una actitud normativa, precisamente el tipo de modalidad que denigra en tanto que cognitivamente superfluo e irrelevante. Mientras desdeñe la cuestión de los medios que podrían haber proporcionado el tipo de autoridad que ha otorgado arbitrariamente a la realidad trascencental, el positivismo está condenado a continuar siendo un acto de fe.

Se puede defender la suposición de que el positivismo es la conciencia de la sociedad alienada. De hecho, se puede observar una llamativa coherencia entre el tipo de vida generada por esta sociedad y las premisas positivistas fundamentales sobre la naturaleza del universo, así como sobre el origen y la función del lenguaje.

La sociedad alienada distingue drásticamente entre las esferas pública y privada de la vida humana. La misma vida privada emerge escindida de esta separación, dividida en dos partes cada vez más distanciada e incomunicables. El fenómeno llamado sociedad se rasga en dos mitades, que alimentan la brecha que las separa, prosperan en la incurabilidad de la herida y recluyen en cada una de ellas los significados generados espontáneamente en su seno. La primera mitad de la esfera privada es la dotación de la persona para su capacidad de trabajo

única; la segunda es la satisfacción de sus necesidades únicas. Al haberse hecho trizas el vínculo natural entre ambas, el paso de la primera a la segunda tiene que ser forzosamente indirecto, transcurriendo por la esfera pública, por la «sociedad». Este esfuerzo continuo y perennemente inacabable por cerrar el vacío entre las dos mitades y por restaurar la unidad perdida se puede contemplar como la fuente inagotable de preocupación humana por la sociedad y de la persistente tendencia a la hipóstasis de lo social.

La separación de la creación y del control, el corazón de la alienación, subyace en la base de la realidad social y en la imagen mental de la sociedad. El acto de la creación es la única manera de que el hombre pueda controlar su existencia en el mundo, a saber, de que consiga culminar el doble proceso de asimilación y acomodación.[100] Si se desconecta el control del acto de creación y se transplanta a la esfera de lo trascendental, la reliquia truncada del trabajo humano se presenta al propio sujeto como un acto totalmente vacío de su significado original e innato. La propia subjetividad deja de tener sentido, ya que ningún significado obvio y evidente parece llenar la parte del proceso vital que se ha reservado como dominio privado. La esfera trascendental de lo público —«la sociedad»— se ha convertido en la sola morada del control. La única manera que tiene una persona de poder consumar su existencia, por lo demás mermada e imperfecta, es la de hacerse con los recursos de control almacenados en la esfera de lo público. El proceso vital subjetivo de la persona sólo se puede completar convirtiendo al sujeto en el objeto de control: la persona sólo se apropia de su subjetividad ilusoria reconociendo la incuestionable autoridad de lo público.

La filosofía del positivismo refleja fielmente esta realidad del alienado mundo de los humanos. Hace una virtud de la disolución del sujeto cognoscente en la trascendencia del objeto conocido. Recrea en el universo ideal de la mente lo que ya se

ha dado en la realidad de la condición humana: la oportunidad de convertir lo mejor del sujeto en el objeto de control autoritario y dejar el resto sin significado ni importancia. La estrecha armonía entre la visión positivista del aspecto cognitivo de la relación del hombre con el mundo y la realidad alienada de su aspecto práctico constituye probablemente la causa más importante de la sorprendente vitalidad y la impresionante contundencia de la argumentación positivista. Puede ser que el florecimiento de la *ciencia positiva* tenga su fundamento (tal como habría aseverado Habermas) en la inmortalidad del interés humano por la técnica; ciertamente, el espectacular éxito del *positivismo* como filosofía mundial se basa en la temporal supresión histórica de la creatividad subjetiva a la que se ha expropiado el control, así como en la reducción de la creatividad a la pura técnica, consecuencia directa de tal supresión. Las ideas positivistas encuentran, de hecho, una respuesta cálida y comprensiva en la «evidencia intuitiva» o en lo que un miembro de una sociedad alienada tome por tal. Pero esta evidencia no emana de una «actitud natural» supratemporal, sino que sólo se lo parece a los buscadores filosóficos del Absoluto; en realidad, se trata «simplemente de certeza subjetiva», tal como nos recuerda Piaget,[101] y la certeza subjetiva se puede remitir las más de las veces a la repetición y la coherencia de la experiencia corriente, iluminada y organizada por el sentido común.

En consecuencia, el positivismo es más que la filosofía de los filósofos profesionales y la praxis de los científicos profesionales. Sus raíces epistemológicas así como sus orígenes axiológicos están íntimamente entretejidos con la textura misma del proceso vital humano en una sociedad alienada. Para probar la omnipresencia insidiosa de los pilares del positivismo, debida a su arraigo en la praxis alienada, baste observar la ingenua buena disposición con la que muchos críticos de la restrictiva epistemología positivista aceptan tácita y dócilmente el hecho de convertir la necesidad en virtud: la forma en la cual

el positivismo reduce la multifacética relación del sujeto con su mundo (su mundo alienado) a su plataforma cognitiva. El error, inspirado por la práctica restrictiva de la mente positivista, consiste en creer que la batalla contra el positivismo se puede orquestar, librar y vencer sólo en este plano. No es difícil entender el error cuando resulta que tanto los positivistas como sus adversarios desean apelar y recurrir al mismo sentido común de la sociedad alienada.

La tragedia de las iniciativas antipositivistas, demasiado tímidas y desganadas (independientemente de la violencia compensatoria de su lenguaje) para desenmascarar este error, consiste en un dilema entre: a) conformarse al final con otra ciencia cortada según el patrón positivista (reordenando simplemente los focos cognitivos, pero sin cuestionar la suprema autoridad de la realidad-objeto); b) arriesgarse a la dudosa compañía de aliados no solicitados ni menos deseados, cuando se llega al extremo de rechazar no sólo el imperialismo positivista, sino la misma idea de ciencia positiva. Se pueden distinguir dos categorías fundamentales donde clasificar estas malhadadas iniciativas.

Ambas asumen lo que se espera de una mente moldeada por la sociedad alienada y formada en la «obviedad» del sentido común positivista: que la relación entre el individuo y el mundo es una relación esencialmente cognitiva, al menos por lo que se refiere a la investigación. A saber, que se la puede alterar mediante operaciones llevadas a cabo enteramente dentro del campo de la cognición. Contra el positivismo se tiende a luchar en términos de «ilusiones», «mitos», «hipóstasis», «falsa conciencia», así como su repudio. La frecuencia y la intensidad de los ataques antipositivistas se ve estimulada directamente por la insatisfacción con la propia realidad social más que por las meras reflexiones filosóficas sobre ésta, por los efectos de la praxis de la supresión de la subjetividad y la denigración de la privacidad más que por la negligencia epistemológica de los filósofos sobre estas cuestiones. Precisamente el triunfo del positivismo alcanza sus cotas más altas y espectaculares en la eficiencia con la cual esta filosofía se emplea como un pararrayos que intercepte los relámpagos que apuntan a ese mundo social que se ha limitado a describir. Tras desviarse los proyectiles de su trayectoria, el grueso de la realidad alienada, el fundamento real de la inflexible supremacía del Ser sobre el Debería, puede emerger ileso, y así lo hace.

Por ardiente que sea el cuestionamiento de la forma específica de la ciencia social positiva que ganó ascendencia durante la elaboración de las ideas durkheimianas, el posicionamiento de la «persona epistemológica» se para en seco al encarar los verdaderos principios fundamentales del positivismo. El rechazo de la creencia positivista en la supremacía del Ser sobre el Debería está fuera de toda duda, como lo está la virtud de la neutralidad axiológica del investigador. La tendencia comentada silencia las virtudes y vicios de nuestra sociedad o de cualquier otra y se llega a despojar de los medios intelectuales para incorporar cualquier afirmación al respecto, en tanto que componente legítimo de su tarea. Debido a la naturaleza libre de toda sustancia, puramente formal, de las categorías que maneja, no puede producir un fulcro suficientemente poderoso para forzar la forma histórica adoptada por sociedad humana alguna, ni una medida para poder ponderar sus cualidades. Lo que busca explícitamente la escuela es una revolución del pensamiento. La escuela libera su ira más apasionada y lanza sus flechas más envenenadas contra los colegas científicos sociales. Les propone curar y reformar. Por lo demás, es difícil ver qué más hay que remodelar, incluso tras una reforma globalmente pensada y plenamente exitosa. Tal como es, la escuela no propone enseñar a la gente cómo *deberían* construir su sociedad: sólo pretende descubrir cómo lo han hecho desde tiempo inmemorial, sin esperanza alguna de que la nueva conciencia adquirida suponga alguna diferencia para lo que es, presuntamente, un

atributo genérico del hombre que existe en el mundo. El único impacto renovador de la pretendida reforma del pensamiento, aunque transitorio y efímero, podría haber sido un nuevo despertar de nuestra ya prolongada conciencia de la naturaleza alienada del mundo social en el que vivimos. No obstante, se nos invita a retirarnos a una posición premarxiana, que sería de esperar que hubiese desaparecido desde hace mucho; desde esa posición, la alienación y su fuerza aplastante se contemplan esencialmente como operaciones mentales, en el estilo de los *philosophes*. Marx contestó a enfoques similares postulados por Bruno Bauer y otros autores de su cuerda intelectual: «Las ideas nunca llevan más allá de la situación establecida, sólo conducen más allá de las ideas de una situación establecida. Las ideas no pueden conseguir absolutamente nada. Para convertirse en reales, las ideas necesitan a los hombres, que aplican una fuerza práctica».[102] O también:

> La crítica mental no puede disolver todas las formas y los productos de la conciencia descomponiéndolas en la «conciencia de sí» ni transformándolas en «apariciones», «espectros», «fantasías», etc., sino que esto sólo lo puede hacer el derrocamiento de las relaciones sociales reales que dieron lugar a esas patrañas idealistas; [...] no es la crítica, sino la revolución, la fuerza motriz de la historia, así como de la religión, de la filosofía y de todos los demás tipos de teoría.

En el curso de la misma argumentación, Marx definió esta revolución como «la coincidencia de las circunstancias cambiantes y de la actividad humana o cambio propio».[103]

La esperanza de restaurar la perdida dignidad (si es que alguna vez la tuvo) de la ahora mutilada e intimidada subjetividad, a través de los medios que ofrece la escuela, es fatua y fútil (es incluso dudoso que alguno de sus militantes albergue de veras tal expectativa). Desde luego, no eran la filosofía de Comte ni los principios metodológicos de Durkheim los que subordinaban el mundo subjetivo del individuo al despotismo de la sociedad «objetiva». Y no es probable, pues, que la estigmatización y la ridiculización públicas de Comte y Durkheim hagan desvanecer dicha tiranía.

Al menos en un aspecto, la posición antipositivista parece apoyar el mundo alienado más consecuente y abnegadamente que su enemigo filosófico. Comparte con el positivismo la infatigable exigencia de neutralidad e indiferencia a los valores en la mente cognoscente, pero extiende el campo de aplicación de esta regla hasta fronteras que el positivista ordinario —o, más bien, el practicante ordinario de la ciencia positiva— nunca habría soñado. La indiferencia de la ciencia positiva se limita a permanecer neutral ante valores, ideales y cualquier otra cosa que el acto de canonización de la realidad trascencental haya relegado al yermo extracientífico del Debería. Pero la ciencia positiva rechazaría indignada el consejo de observar con la misma ecuanimidad el problema del verdadero conocimiento de la «realidad». Por el contrario, todo el proyecto de la ciencia positiva, o de la ciencia como tal, reposa en la creencia inamovible de la posibilidad fundamental de seleccionar, de entre la multitud de explicaciones contradictorias de la realidad, una que resulte más verdadera, adecuada y fiable que las otras. Los exploradores de la «persona epistemológica» no se conformarían con eso. Degradan a la categoría de contingente o de subproducto variable del trabajo «tipificador» de los miembros de la sociedad aquello que los científicos sociales positivistas han reverenciado como la «realidad social». Pero el factor más importante de esta recategorización es que no conceden el atributo de «realidad» a ese subproducto, objetivo, palpable y perceptible (si lo hubieran hecho, la escuela no habría sido más que una de las muchas teorías vigentes sobre el proceso social, apenas algo extraordinaria por su carácter rebelde). La realidad es propiedad única de las visiones que

tienen los miembros sobre la esfera de negociación o «realización continua», y sólo en dichas visiones reside. Sin embargo, hay que admitir que esas visiones son diversas y que no hay nada que evite que sean mutuamente contradictorias. Pero tampoco hay nada que permita distinguir entre una verdadera y otra falsa; de hecho, la escuela tendría problemas si se le obligara a definir lo que es verdad en el lenguaje que considera legítimo. Las palabras «correcto» y «equivocado», «verdadero» y «falso», están fuera de lugar en su vocabulario. No se puede permanecer leal a los axiomas de la escuela y afirmar que una «definición o situación» específica es errónea; de hecho, ni siquiera se puede intentar plantear el problema de que un partidario concreto de una «definición» particular haya resultado estafado, timado, engañado, embaucado o simplemente que haya revelado su credulidad o su pura estupidez. Por consiguiente, poca guía puede ofrecer la escuela a alguien que busca un propósito perdido. Cuando todo es igualmente válido, en tanto que «vivido como experiencia», no se puede confiar en nada como punta de lanza segura de una afirmación sobre el sujeto.

El vínculo más íntimo entre el positivismo y nuestra alienada sociedad ha encontrado su expresión en la profesión de fe positivista, según la cual el único conocimiento válido es el que está vacío de interés, *wertfrei*. Los críticos, presuntamente desafiantes, han arreciado sus invectivas ante esta aquiescencia complaciente de la condición humana en la que el lugar de control de un proceso vital determinado está más allá del alcance de su protagonista. Sin embargo, no han dirigido bien sus andanadas que apuntaban hacia la adoración positivista de la verdad objetiva, el único baluarte incontrovertido de la filosofía que proporciona a nuestra civilización su baza más importante, la ciencia positiva. Da la impresión de que los rivales recientes del positivismo se hallan empeñados en disolver los sedimentos más valiosos de la erosión positivista del intelecto, sólo para dejar al descubierto aquellos principios filosóficos que supuestamente condenan: los que deben su origen y su persistencia a la realidad de la sociedad alienada.

Ningún ataque sobre dichos principios puede ser del todo exitoso si se limita a la crítica filosófica, si el blanco se reduce a la filosofía positivista, mientras se acepta como realidad indivisible la sociedad alienada, a la cual la primera debe su vigor y su irresistible influencia sobre el sentido común. El positivismo representa y forma parte de la sociedad que hace convincente su argumentación sobre la localización trascendental de toda autoridad, sea práctica o cognitiva. La forma de desmantelar los cimientos de la ascendencia positivista no es el cuestionamiento del derecho humano a fundir interés y conocimiento, sino del monopolio de lo «real» como fuente de conocimiento válido. Lo cual no quiere decir que el conocimiento de lo real no sea válido. Antonio Gramsci diría que las leyes «naturales» de la economía funcionan mientras las masas humanas se comportan según la rutina ordinaria, monótona y superficial de una sociedad alienada; mientras sea así, se puede confiar en el aparente carácter repetitivo de los fenómenos observados como el fundamento de un conocimiento de fiar. Pero esa base supuestamente segura se pone patas arriba en cuanto las masas salen de su complacencia comatosa y se embarcan en aventuras «inusuales», «ilegales», «improbables» y «sin garantía alguna». Poco nos puede decir la ciencia positiva sobre estas repentinas rachas de creatividad de las masas, y mucho menos puede predecirlas, tal como predice el comportamiento de una solución en un tubo de ensayo. Lo que hace mejor la ciencia es describir lo real. Sin embargo, siempre se queda corta cuando se le pide comentar lo posible. Por suerte, la ciencia positiva, con todos sus logros incuestionables, no es el único conocimiento que los humanos necesitan y pueden crear. Y es aquí, pensamos, donde entra el concepto de cultura.

Empezamos nuestras presentes consideraciones con la queja de que la ciencia social, al apropiarse del concepto de cultura y al emplearlo, lo ha estrechado indebidamente para cubrir únicamente el aspecto institucionalizado, rutinario y predecible de la conducta humana. Hecho esto, se ha acomodado con éxito el fenómeno de cultura en el campo de la «realidad trascendental», donde la puede abordar apropiadamente la ciencia positiva y sólo ella. La ciencia positiva ha encontrado en el concepto de cultura un pariente singularmente agradable, que se parece a un epítome condensado pero integral del interés que explícita o implícitamente puso en marcha el proyecto científico. Siguiendo el uso universalmente aceptado, Kaplan y Manners describen cultura como «el mecanismo primario a través del cual el hombre empieza adaptándose al entorno y acaba controlándolo».[104] Se trata de una afirmación casi perfecta de la visión utilitaria y sumisa de la «función técnica» que ha generado la sociedad alienada: no puedes conseguir tus fines a menos que te sometas a la autoridad de lo real; entonces serás capaz de controlarlo, a saber, de emplear sus reglas para hacer aquello que creas mejor para ti; es decir, para quedarte con la mejor parte. La cultura es una adaptación a la dura e inflexible realidad que sólo se hace utilizable si uno se adapta a ella. Las declaraciones repetitivas sobre la naturaleza «creativa» de esta adaptación suenan a huecas, en la medida que no se discute el paradigma fundamental de la realidad trascendental, abrumadora y suprema. En este contexto, la creatividad se reduce al pragmatismo expeditivo, el ingenio y la destreza que despliegan los astutos humanos para modificar en beneficio propio un entorno poco hospitalario. La picardía de un tratante de ganado o de un hábil mercader proporciona el modelo prefabricado para este tipo específico de creatividad que el mundo alienado, duro, cruel y morboso, convierte en condición necesaria para la supervivencia humana. Apoyamos la objeción de Habermas a esta visión:[105]

> [...] la sociedad no es únicamente un sistema de autopreservación. Una tentadora fuerza natural, presente en el individuo como libido, se ha despegado del sistema conductual de autopreservación y reclama insistentemente su culminación utópica. [...] Lo que puede parecer supervivencia desnuda es siempre, en sus raíces, un fenómeno histórico. Luego está sujeta al criterio de lo que la sociedad pretende como *buena vida* para sí misma.

La actividad humana en el mundo trasciende la mera lógica de la supervivencia en al menos dos aspectos importantes: el valor de supervivencia de un proyecto en el cual los humanos se desean embarcar no suele estar entre los primeros de la lista de criterios que aplican para ponderar lo deseable del proyecto; lo que hace mover y decidir a los humanos es siempre un estado ideal que *se debería* alcanzar, más que el conocimiento de lo que se *puede* alcanzar.

Hace mucho tiempo que Marx comentó esta notable cualidad de la especie humana (y que es precisamente el único rasgo que deseamos destacar cuando declaramos que los hombres son los únicos «animales con cultura»):[106]

> Es verdad que el animal también produce. Se construye un nido, una morada, tal como hacen la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce lo que necesita inmediatamente para él o para su prole, produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; el animal produce bajo la presión de la necesidad física, mientras que el hombre produce libre de necesidades físicas y sólo produce verdaderamente cuando es así de libre; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera. Los productos del animal pertenecen inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se puede separar libremente de su producto. El animal sólo modela las cosas según los criterios y necesidades de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe cómo producir según la medida de cada especie y sabe siempre cómo aplicar los princi-

pios inherentes al objeto en cuestión: así, el hombre modela las cosas según las leyes de la belleza.

Luego, es en el trabajo sobre el mundo objetivo donde el hombre se afirma como un ser de una especie. Esta producción es su vida de especie activa. A través de ella, la naturaleza aparece como su trabajo y su realidad. El objeto del trabajo es, por lo tanto, la objetivación de la vida de especie del hombre, ya que lo duplica no sólo intelectualmente, en su mente, sino también activamente, en la realidad, con lo cual, puede contemplar su imagen en el mundo que ha creado.

Los seres humanos alcanzan su mayor grado de creatividad cuando son libres, libres de la necesidad inmediata de asegurarse los medios de supervivencia, libres de la penosa presión de sus necesidades psicológicas. El orden de las cosas es exactamente el contrario del que implican la identificación de la cultura y la supervivencia adaptativa. No sólo no es verdad que la presión de un entorno hostil solicite la creatividad humana, pero sí es verdad que esta creatividad sólo se desarrolla plenamente cuando la presión amaina o desaparece. Viene a la cabeza inmediatamente la transformación moderna del mismo motivo que realizó Abraham H. Maslow: la distinción entre «necesidades de deficiencias», compartidas con otros animales y «necesidades de crecimiento» («El crecimiento no se contempla únicamente como la satisfacción progresiva de las necesidades básicas hasta que "desaparezcan", sino también en forma de motivaciones de crecimiento específico por encima de esas necesidades básicas, es decir, talento, capacidades, tendencias creativas, potencialidades constitucionales»); las segundas sólo pasan a un primer plano cuando las primeras están solventadas. En la medida en que las necesidades de deficiencia, animales, primarias, motivan al hombre:[107]

[...] la meta primaria del organismo es la de deshacerse de la molesta necesidad y conseguir de esa manera que cese la tensión, un equilibrio, una homeóstasis, una quietud, un estado de descanso, una ausencia de dolor. [...] [Por el contrario,] el apetito de crecimiento se aviva con esa satisfacción, en lugar de aplacarse. [...] El crecimiento motiva [...] el mantenimiento de la tensión en el interés en metas distantes y a menudo inaccesibles. [...] La nueva experiencia *se* valida *a sí misma* más que por obra de cualquier criterio externo. Se valida y se justifica a sí misma.

Sólo las motivaciones de crecimiento, como la cultura, son verdadera y específicamente humanas. El ajetreo adaptativo y en pos de la supervivencia del hombre todavía no es totalmente humano: sus actividades forzadas adquieren significado humano sólo si se despeja el terreno para la auténtica forma humana de estar en el mundo. La humanidad es el único proyecto conocido que trata de elevarse por encima de la mera existencia, transcendiendo el reino del determinismo, subordinando el *es* al *debería*. La cultura humana, lejos de ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz de romper los grilletes de la adaptación en tanto que obstáculo para desplegar plenamente la creatividad humana. La cultura, que es sinónimo de existencia humana específica, es un osado movimiento por la libertad, por liberarse *de* la necesidad y por liberarse *para* crear. Es un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura. Por parafrasear a Santayana, es un cuchillo cuyo filo aprieta siempre contra el futuro.

Para decirlo de otra forma, la cultura representa lo que Erwin W. Strauss tenía en la cabeza cuando llamó al hombre «un ser que cuestiona», «que irrumpe a través del horizonte de los fenómenos sensoriales» y «trasciende el presente inmediato».[108] O lo que Maurice Merleau-Ponty quería decir con «la dialéctica humana ambigua»: «Se manifiesta en primer lugar a través de las estructuras sociales y culturales, a las cuales confiere su apariencia externa y en las cuales se encarcela. Pero sus objetos de uso y sus objetos culturales no serían lo que son si la actividad que les proporciona su apariencia no tuviese también co-

mo significado su rechazo y su superación».[109] La cultura constituye la experiencia humana en el sentido de que constantemente pone de relieve la discordancia entre lo ideal y lo real, de que hace significativa la realidad exponiendo sus limitaciones e imperfecciones, de que invariablemente mezcla y funde conocimiento e interés (o más bien se puede decir que la cultura es un modo de la praxis humana en el cual el conocimiento y el interés son uno). Al contrario que la posición de la ciencia positiva, la cultura representa y se adscribe a la premisa según la cual la existencia real, tangible y sensorial, la que ya se ha realizado, sedimentado y objetivado, ni es la única ni la que está dotada de mayor autoridad ni, mucho menos, el único objeto de conocimiento interesado. El carácter incompleto, inacabado e imperfecto de lo real, su enfermedad y su fragilidad, subyace en el concepto de cultura de la misma manera que la autoridad suprema de lo real respalda a la ciencia positiva.

En una sociedad alienada, esta naturaleza inalienable de la cultura se tiende a ocultar o desdibujar. Con los centros de control prudentemente localizados fuera del alcance de una persona (*qua* persona), todos los postulados fuera de lo esperable, desenfrenados o inmanejables se presentan como socialmente irrelevantes, como extrañas aberraciones. Tal como lo expresó Herbert Marcuse:[110]

> [...] los modos de pensamiento y de investigación que dominan en una cultura industrial avanzada tienden a identificar los conceptos normativos con las realizaciones sociales prevalecientes o, más precisamente, toman como norma la manera como la sociedad traduce dichos conceptos en la realidad, intentando como mucho mejorar la traducción. Un residuo no traducido se considera como una especulación obsoleta.

El correlato intelectual de la tiranía de la realidad trascendental en una sociedad alienada es el hecho de que los postulados culturales sólo pueden retener su estatus y su dignidad intelectuales en calidad de presuntos atributos o descripciones de la realidad. Se asume que se incorporan en el Ser realizado. Cualquier cosa que se erija de manera lo bastante conspicua como para desafiar este supuesto queda desterrada al reino de la «subjetividad irreductible», transformado en un asunto puramente personal e incomunicable, convertido en el eterno drama de las trágicas, solitarias e insatisfechas ansias de un yo, únicamente aliviado por el consuelo de las filosofías sobre el tipo de libertad que se puede conseguir aparte de las realidades sociales o, incluso, a pesar de ellas. Revestido implacablemente de subjetividad, absolutamente personalizado, el factor en cuestión se ve expulsado del dominio de la cultura en tanto que proyecto colectivo de la humanidad. Se le despoja del más importante de los atributos de toda cultura: su capacidad crítica, basada en la asumida y batallada supremacía sobre lo real. Verter el contenido insatisfecho de la cultura en el autoperfeccionamiento y en la autoliberación de la persona subjetiva significa sucumbir a la supremacía incontestable de lo Real en un plano social interhumano. Sobre el correlato positivista de la sociedad alienada, Marcuse diría que

> [...] refiere sus conceptos y métodos a la experiencia restringida y reprimida de la gente en el mundo sometido a la administración, al tiempo que devalúa los conceptos no conductuales tachándolos de confusiones metafísicas. Sin embargo, la validez histórica de ideas como libertad, igualdad, justicia o individuo residía precisamente en su contenido no satisfecho, en el hecho mismo de no poder referirlas a la realidad establecida, que no podía invalidarlas —y no lo hizo— simplemente porque las negara el funcionamiento de las instituciones que supuestamente las debía realizar.

El rol histórico de la cultura radica en esa negación y en el esfuerzo incesante por reconstruir las instituciones. La cultura

puede existir únicamente en calidad de crítica intelectual y práctica de las realidad social existente.

Ahora bien, tal como ha surgido y se ha configurado históricamente, la sociología es una ciencia positiva, plenamente dispuesta a compartir todas las esperanzas y angustias del resto de disciplinas irreprochablemente académicas. Acepta la validez universal de los criterios de la ciencia. Está de acuerdo con Weber en que «la sociología es una materia de descubrimientos, no de invenciones».[111] Apunta hacia la explicación de una clase de realidad, al margen de lo que se diga sobre los rasgos distintivos y la singularidad de esa clase concreta. Recientemente, el positivismo se ha convertido en una etiqueta que resulta satisfactoria, y a la moda, cuando la pegamos sobre cualquier cosa que a uno le desagrade en las premisas metodológicas de la sociología, explícitas o implícitas. No obstante, esta circunstancia no debería embotar nuestra percepción de la siguiente verdad: tanto los positivistas, genuinos o imaginarios, como sus adversarios interpretativistas, de la sociología de la *Verstehende*, suscriben sin reservas los principios fundamentales de cualquier ciencia positiva, tales como la neutralidad en cuanto a los valores o la naturaleza causal de la explicación (tal como acertadamente expresaba Runciman, «la acción humana no resulta menos explicable, sino más bien todo lo contrario, cuando se deriva de la persecución consciente de un fin libremente elegido, utilizando los medios más efectivos que sea posible»).[112] Tanto si es debido a la loable modestia de los sociólogos, como si se debe a nuestro complejo de inferioridad, todavía por curar, tendemos a pasar por alto y a infravalorar la gran cantidad de valiosos conocimientos técnicos que la sociología ha acumulado desde que permanece dentro de los confines de la ciencia positiva. Y aun así, cuanto más precisa y técnicamente capaz se muestra la sociología, mayor es la probabilidad de sucesivas explosiones de disidencias, que siempre rayan en el rechazo total del proyecto sociológico. Se tiene la impresión de que una inclinación casi neurótica a abusar e intimidarse a sí misma se halle cosida a la estructura misma de la sociología en tanto que ciencia que tiene como objetivo al ser humano. Parece como si el desarrollo de la sociología deba permanecer siempre tan plagado de bucles y retrocesos como hasta ahora.

El extraño y único drama del registro cíclico de la sociología es también un factor demasiado trivial y trillado para merecer un tratamiento extenso. Sin embargo, lo que es menos conocido y más pobremente comprendido es que el fracaso de muchos esfuerzos para liberarse de las aburridas revoluciones de la rutina, y para disponer la sociología sobre sendas rectas y despejadas, se debe a que, desde el principio, están adulterados por una mala comprensión de la verdadera naturaleza del proyecto sociológico. Estos esfuerzos consisten en inacabables reubicaciones de los focos de la realidad, desde situaciones humanas a sus definiciones y vuelta a empezar. Independientemente de la ubicación elegida, el estudioso siempre se sitúa ante ella como si se tratase de una realidad culminada, completa e intrínsecamente exhaustiva, es decir, procesada de tal manera que pueda ser manejada mediante los recursos metodológicos de la ciencia positiva. Delante de la mente investigadora, siempre se despliega la tarea de captar la realidad humana en su capacidad como «cadáver dejado atrás por su impulso vital», parafraseando la célebre expresión de Hegel.[113]

Con todo, la cuestión es que, por lo que a los asuntos humanos se refiere, nuestra creencia de que el horizonte cognitivo tal como queda circunscrito por esta metodología es suficiente para abarcar la totalidad de temas importantes, es una idea que sólo se puede mantener si asumimos que el mundo humano siempre retendrá su carácter «natural», es decir, siempre permanecerá alienado. Así, la lógica de la vida humana no podría hacer sino reforzar continuamente la plausibilidad de la supremacía del Ser sobre el Debería. Consecuentemente, sería razonable contemplar la cultura, en su calidad de rechazo críti-

co de la realidad, no como una rama autónoma, viable y bien fundada de conocimiento, sino, en el mejor de los casos, como uno de los muchos objetos susceptibles de estudio positivo. Detectamos fácilmente en esta denigración intelectual de la cultura un reflejo mental de su degradación práctica. La desaparición de la imaginación sociológica, percibida con tristeza y angustia por Wright Mills, no es más que un complemento necesario de la realidad social que defiende con éxito sus propios principios estructurales. Si se mantienen las herramientas de control más allá del alcance del ser humano, no es difícil disolver la llamada cultural a la libertad, a la igualdad, a la defensa de la subjetividad en la santificación de las presuntas libertades, la justicia social y el individualismo espúreo de las instituciones existentes. Lo mismo ocurre con la postura cultural en sí misma, el desafío al presente mirando hacia el futuro. La franca alabanza del futuro se reduce a la adquisición de novedades, capturando, materializando, encapsulando y remachando el futuro en un presente ya realizado y finito. El estilo de modas a la deriva salpicando las inmediaciones superficiales del presente sustituye a la orientación de futuro de la norma cultural dominante. Algunos autores copian a los hombres-anuncio convirtiendo la patraña en creencia pública y llamando «*shock* futuro» a lo que no es más que la vaciedad, el tedio y la amorfia de un presente plano, abandonado y despojado de su cultura suministradora de significado. El resultado es «la inseguridad del progreso moderno que, extrañamente, no tiene ni pasado ni futuro y, por lo tanto, está obsesionado con la conformidad».[114]

La cultura es la única faceta de la condición humana y de la vida en la cual el conocimiento de la realidad humana y el interés en el perfeccionamiento y la satisfacción propias se funden en una sola cosa. El conocimiento cultural es el único que no se avergüenza de su partidismo y de su consiguiente sesgo. Es el único conocimiento lo suficientemente audaz para ofrecer al mundo su significado en lugar de aceptar crédulamente (o pretender que se acepta) que el significado está ahí fuera, prefabricado y completo, esperando ser descubierto y aprendido. Por lo tanto, la cultura es el enemigo natural de la alienación. Cuestiona constantemente la sabiduría, la serenidad y la autoridad atribuidas a lo Real.

Luego, en nuestra opinión, en vez de considerar el papel de la cultura como una de las muchas categorías, u objetos, de la investigación sociológica, deberíamos más bien comprender el vasto espacio cognitivo que puede abrir en la sociología una postura cultural, o culturológica. Asumir esa posición cultural, que se presenta en buena medida como un préstamo de otras disciplinas y campos, no exige en absoluto el rechazo de la actitud que alienta la ciencia positiva. Pero sí implica desbordar el espectro de preguntas y herramientas metodológicas que ésta condesciende a legitimar. Sin cuestionar la búsqueda científica de la verdad, en tanto que correspondencia entre conocimiento y realidad, la postura cultural se niega a aceptar la estrecha actitud de la ciencia positiva, que proclama que el único criterio de validación del conocimiento es la realidad sensible, realizada, «empírica» y accesible de la manera en que nos apropiamos del pasado. Al englobar también el futuro, entendido a través de su cualidad única de ser irreductible al pasado, la posición cultural permite una multiplicidad de realidades. De la misma forma que las ciencias positivas se acercan al mundo real, el conjunto de universos que explora la posición cultural también contiene mundos posibles, deseables, potenciales, anhelados e, incluso, improbables. Esta concepción de sociología se aproxima mucho a la sugerencia, más bien dubitativa eso sí, que hace siete años formuló Johan Galtung y que, desgraciadamente, tan poco atención ha merecido por parte de la disciplina. Su idea se refería a uno de los conceptos de los sociólogos:[115]

> [...] no se trata simplemente de desvelar los mecanismos que explican la existencia empírica y de predecir qué pasará. También es escapar de la camisa de fuerza de dicha existencia empírica y de su estrecho espectro de predicciones, para introducirnos en el espectro total de lo socialmente posible. Es decir, hay que asumir que el orden empíricamente fundado es sólo uno entre muchos posibles y que, por mucho que nos encontremos con él, no le debemos conceder un preeminencia indebida. [...] En la ciencia, no hay discusiones sobre la meta de la predicción, pero se nos antoja que sí debería haberlas acerca del tipo de pensamiento que siempre pregunta: «Dadas tales condiciones, ¿qué ocurrirá?», y nunca se interroga sobre: «¿Cuál es el espectro total de variaciones posibles y cuáles son las condiciones para obtener los diferentes estados del sistema que lo ocupan?». Se deben descubrir los mecanismos, para explicar y predecir, y también con el fin de abrir la gama de posibilidades para aquellos que quieran formar un orden social.

La cultura es exclusiva del hombre en el sentido de que, entre todas las criaturas vivientes, es la única capaz de desafiar la realidad y pedir una significación, justicia, libertad y bondad más profundas, tanto individuales como colectivas. Así, las normas y los ideales no son los restos del pensamiento metafísico prerracional que cegaba al hombre ante las realidades de su condición. Por el contrario, ofrecen la única perspectiva que contempla dicha condición en tanto que realidad humana con dimensiones humanas. Sólo mediante la adopción y la apropiación de este punto de vista, la sociología podrá, además de ser una ciencia, ascender al nivel de las humanidades, con lo cual resolvería el viejo y aparentemente irresoluble dilema que la ha obsesionado y embrujado durante toda su historia.

Entonces, y sólo entonces, la sociología podrá entrar en contacto directo con la praxis humana (la alternativa seguiría las líneas de la afirmación de Jules Henry: «En todas partes, las disciplinas humanas huyen de la humanidad de los seres humanos. Luego, obviamente, los seres humanos se alejarán de las disciplinas humanas»). La praxis no distingue entre el Ser que está «ahí fuera», poderoso y nada problemático, y el Debería que está «aquí dentro», débil y titubeante. Tampoco distingue entre el conocimiento, loable y digno de confianza, y el interés, tullido y vergonzoso. A través de la cultura, el hombre se encuentra en un estado de revuelta constante, una revuelta que es una acción y una experiencia humana, no una invención intelectual, y en la cual, tal como diría Albert Camus, el hombre satisface y crea sus propios valores.[116] En la medida en que la praxis humana retenga su naturaleza de revuelta sacrílega e intratable, las profecías casandristas de un mundo privado de significado se esfuman y pierden su impacto siniestro y paralizador. La falta de significado del universo no es más que un modo tortuoso de decir que la sociedad alienada forzaba al hombre a un servil sometimiento del derecho y la capacidad de conceder significado al mundo, las facultades que sólo *él* puede albergar. Un conocimiento humano que limite su tarea y su perspectiva a las de la ciencia positiva es culpable de apoyar y reforzar esta sumisión deshumanizadora.

Tal como lo expresó Anatol Lunacharsky, marxista romántico y heterodoxo:[117]

> Posiblemente Marx no podía ser un pensador cosmocéntrico, ya que para él la práctica humana era el único mundo real. [...] De hecho, la única cosa que realmente conocemos es la especie humana, cuya vida, latidos y energía en tensión sentimos dentro de nosotros. Ésa es para nosotros la fuerza que todo lo crea, la fuente de nuestro valor, la verdad, la belleza y la bondad vivas, así como su raíz.

Notas

Introducción

1. Véase Reinhart Koselleck, «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 9. Véase también Odo Marquard, *Abschied von Prinzipiellen: Philosophische Studien*, Stuttgart, Philipp Reckam, junio de 1991 (trad. cast.: *Adiós a los principios*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000).

2. Véase John Carroll, *Humanism: The Wreck of Western Culture*, Londres, Fontana Press, 1983, pág. 2.

3. Véase Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1968, pág. 476 (trad. cast.: *En torno a la voluntad de poder*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986).

4. Véase H. G. Wells, *Anticipations of the Reactions of Mechanical and Scientific Progresss upon Human Life and Thought*, Londres, Chapman & Hall, 1901, pág. 317. Véase el comentario que hace John Carey en «H. G. Wells getting rid of people», capítulo de su obra *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia 1880-1939*, Londres, Faber & Faber, 1992.

5. Véase Paul Ricoeur, «Autonomie et vulnérabilité», en Antoine Garapon y Denis Salas (comps.), *La justice et le mal*, París, Odile Jacob, 1997, págs. 166-167.

6. *Ibid.*, pág. 178.

7. Véase Talcott Parson y Edward A. Shils (comps.), *Towards a General Theory of Social Action: Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Nueva York, Harper & Row, 1951, págs. 16, 24 (cursivas de Z. Bauman).

8. Véase Georg Simmel, «On the concept of the tragedy of culture», en *Conflict in Modern Culture and other Essays*, Nueva York, Teachers College Press, 1968, págs. 29 y 30.

9. Véase «The conflict in modern culture», en *ibid.*, págs. 11-15.

10. Véase Cornelius Castoriadis, «Le délabrement de l'Occident», en *La Montée d'insignifiance*, París, Seuil, 1996, págs. 65 y 67.

11. Véase Marc Fumaroli, *L'état culturel: Essai sur la religion moderne*, París, Fallois, págs. 42, 171-172.

12. Véase Paul Virilio, «Un monde surexposé: Fin de l'histoire ou fin de la géographie?», *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1997, pág. 17. Por lo que sé, la idea del «fin de la geografía» ya había sido avanzada por Richard O'Brien en su obra *Global Financial Integration: The End of Geography*, Londres, Chatham House/Pinter, 1992.

13. Véase Michael Benedikt, «On cyberspace and virtual reality», en VV.AA., *Man and Information Technology*, Estocolmo, 1995, pág. 41 (actas del simposio internacional organizado en 1994 por el Committee on Man, Technology and Society en la Real Academia Sueca de Ciencias de la Ingeniería).

14. Véase Timothy W. Luke, «Identity, meaning and globalization: Detraditionalization in postmodern espace-time compression», en Paul Heelas, Scott Lash y Paul Morris (comps.), *Detraditionalization*, Oxford, Blackwell, 1996, págs. 123, 125.

15. Véase Paul Virilio, *The Lost Dimension*, Nueva York, Semiotext(e), 1991, pág. 13.

16. Véase Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil (trad. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols., Barcelona, Tusquets, 1989). La cita se ha extraído de la traducción inglesa de Kathleen Blamey (Cambridge, Polity, 1987, págs. 218-219).

17. Véase Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2001). Citado según Geoffrey Clive (comp.), *The Philosophy of Nietzsche*, Nueva York, Mentor Books, 1965, pág. 211.

18. Véase Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, págs. 48-49 (trad. cast.: *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza, 2001).

19. Véase Frederick Barth en Frederick Barth (comp.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Bergen, Universitets Forlaget, 1969, págs. 14-15. Véase también lo que Elias Canetti tenía que decir sobre el papel, la insensatez y los costes de las fronteras: «Los héroes que mueren por ellas y por su posteridad, que tiran de las fronteras desde la profundidad de sus tumbas. Muros en lugares equivocados, y dónde realmente se tendrían que levantar si no tuvieran que erigirse en otros lugares desde hace largo tiempo. Los uniformes de los oficiales fronterizos muertos, y el engorro de pases difíciles, de eternas transgresiones, dislocaciones y de un detritus poco de fiar. El océano arrogante; gusanos incontrolables; pájaros de país en país, una propuesta para exterminarlos» (*The Human Province*, Londres, Deutsch, 1985, pág. 20 [trad. cast.: *La provincia del hombre*, Madrid, Taurus, 1986]).

20. Véase Michel Morineau, «La douceur d'être inclu», en F. Thelamon (comp.), *Sociabilité, Pouvoirs et Société*, Rouen, Presse de l'Université de Rouen, 1987, pág. 19. (Actas del coloquio celebrado en Rouen en noviembre de 1983.) La alternativa a la «douceur d'être inclu» es «la cruauté d'être exclu» [«la crueldad de ser excluido»] (pág. 31). Se puede adivinar que precisamente la crueldad de la exclusión hace tan dulce la perspectiva de la pertenencia. La experiencia de la exclusión (que se origina a veces por desahucio, otras por la desaparición o el languidecimiento de los marcos que hacían segura, y por tanto irreflexiva, la pertenencia) precede el abrazo consciente de la inclusión en tanto que meta y tarea, crea la sed de identidad y dispara la búsqueda activa del dulce néctar de la pertenencia, es decir, de la confirmación autorizada de la identidad, el sellado de la identidad con su visado de entrada.

21. Véase Ernest Renan, «L'avenir de la science», en *Pages Choisis*, París, Calman Levy, 1896, págs. 27, 31.

22. Véase Robert Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: Sociabilité, moeurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime*, París, Fayard, 1988, págs. 12, 13, 150. La idea de efectos drásticamente diferenciados del «proceso civilizador», viniendo de dos flancos distintos, ha sido un objeto de estudio sistemático de Muchembled en sus otros trabajos (véase particularmente *La violence en village: Sociabilité et comportements en Artois du XVe au XVIIe siècle*, París, Bregnols, 1989), buscando polemizar con el modelo de «goteo de arriba abajo» popularizado por Norbert Elias. Según Muchembled, las mutaciones más profundas en la sensibilidad y en las normas de conducta cotidianas se veían limitadas a una reducida élite; ésta las utilizaba simultáneamente como un vehículo para distanciarse [del resto de la población] y como un punto aventajado para adquirir una perspectiva, desde la cual el resto de la población aparecía como uniformemente vulgar y, al menos durante un primer período, *incivilizable*. La educación propia fue la estrategia interna adoptada por la élite en yuxtaposición al confinamiento, el mantenimiento coercitivo del orden y una vigilancia universal que conformaban la estrategia desplegada frente a las «masas». La mejor forma de entender el «proceso civilizador» es concebirlo como la «recomposición» de la nueva estructura de control y de dominación, cristalizada a medida que las instituciones premodernas de integración social se iban mostrando inadecuadas y des-

componiendo gradualmente. Véase un comentario más completo de esta cuestión en mi obra *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and the Intellectuals*, Cambridge, Polity Press, 1987.

23. Véase Gellner, *op cit.*, pág. 34. Recordemos que, aunque las opiniones de Renan sobre el tema se suelen recordar a través de la constantemente citada descripción de la nación como «un plebiscito de todos los días», el autor francés nunca aceptó que *le peuple* pudiese votar de pleno derecho en tal plebiscito (no en vano lo veía y lo temía como *la masse lourde et grossière*). Consideraba la libertad educativa como un absurdo. Lo que necesitaban los objetos receptores de la acción educativa era *autoridad*, no una libertad de elección que, de todas maneras, no sabrían cómo ejercer. Según Renan, hasta que la educación alcance sus propósitos y los educandos queden adecuadamente modelados, «predicar la libertad es predicar la destrucción; es como si, por respeto a las leyes de osos y leones, uno abriera las jaulas del zoo» (véase Renan, *op cit.*, págs. 28-34). Casi un siglo antes de Renan, en 1806, Fichte postulaba que la nueva educación debía consistir en «destruir completamente la voluntad libre en el suelo que se propone cultivar, produciendo, por el contrario, la necesidad estricta de la decisión de la voluntad. [...] Si queréis influirle lo más mínimo [al objeto del esfuerzo educativo], debéis hacer más que simplemente hablar con él, debéis darle forma, y hacerlo de tal manera que sencillamente no pueda desear otra cosa que lo que queráis que desee» (citado por Élie Kedourie, *Nationalism*, Londres, Hutchinson, 1960, pág. 83).

24. Véase Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, París, Émile Paul, 1902, pág. 443.

25. *Ibid.*, págs. 8-13.

26. *Ibid.*, págs. 16-20.

27. Véase Charles Taylor, «Can liberalism be communitarian?», *Critical Review*, vol. 8, n° 2, 1994, págs. 257-262.

28. Véase Alain Touraine, «Faux et vrais problèmes», en Michel Wieviorka (comp.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en debat*, París, La Découverte, 1997, págs. 312, 306, 310.

29. Véase Stuart Hall, «Who needs identity?», en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, págs. 3-4.

30. Véase Cornelius Castoriadis, *Imaginary Institution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1987, pág. 163.

31. Véase Jorge Luis Borges, «Averroes' search», en *Labyrinths*, Hardmondsworth, Penguin, 1970, págs. 187-188 (orig. cast.: «La búsqueda de Averroes», en *El Aleph*, Barcelona, Seix Barral, 1983, págs. 101-102).

32. Véase Clifford Geertz, «Distinguished lecture: Anti-anti-relativism», *American Anthropologist*, n° 2, 1984, pág. 263. Sumándose al largo debate, aún en curso, acerca de los límites lingüísticos de todas las creencias, Leszek Kolakowski apunta que «la legitimidad siempre se relaciona con cierto juego, cultura, propósito individual o colectivo. [...] No tenemos herramientas que nos capaciten para abrir por la fuerza la verja que conduce más allá del lenguaje, más allá de las normas culturales contingentes, más allá de los imperativos prácticos que forman nuestro pensamiento» (*Horror Metaphysicus*, Varsovia, PWN, 1990, pág. 9.

33. Véase Anthony Giddens, «The future of anthropology», en *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations, and Rejoinders*, Cambridge, Polity Press, 1996, págs. 121-126 (trad. cast.: *Defensa de la sociología*, Madrid, Alianza, 2001).

34. Véase Wojciech J. Burszta, *Czytanie Kultury*, Lódz, 1996, págs. 73, 68, 70.

35. Véase Richard Rorty, «On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz», en *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 202-204 (trad. cast.: *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1996).

36. Véase la entrevista que Michel Bess hace a Michel Foucault en *History of the Present*, primavera, 1988, pág. 13.

37. Véase Jeffrey Weeks, «Rediscovering values», en Judith Squares (comp.), *Principal Positions*, Londres, Lawrence & Wishart, 1993, págs. 192-200.

Capítulo 1

1. Véase W. J. M. Mackenzie, *Politics and Social Science*, Harmondsworth, Penguin, 1967, págs. 190-191 (trad. cast.: *Política y ciencia social*, Madrid, Aguilar, 1973).

2. Véase E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthopology*, Oxford University Press, 1951, pág. 40 (cursivas de Z. Bauman) (trad. cast.: *Ensayos de antropología social*, 13ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1990).

3. Véase A. Kroeber y C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum, Cambridge, Mass., 1952.

4. Véase Albert Carl Cafagna, «A formal analysis of definitions of culture», en Gertrude E. Dole y Robert L. Carneiro (comps.), *Essays in the Science of Culture*, Nueva York, Crowell, 1960.

5. Véase Edward Sapir, *Culture, Language, and Personality*, University of California Press, 1949, págs. 79-80.

6. Para algunas exposiciones filosóficas de esta teoría, véanse, por ejemplo, L.Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1953 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Edicions 62/Península, 1997); Gilbert Ryle, «Ordinary language», *Philosophical Review*, 1953, págs. 167 y sigs.; o G. E. Moore, «Wittgenstein's lectures en 1930-33», en *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1959.

7. Véase Gilbert Ryle y J. N. Findlay, Symposium, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. 35, 1961, pág. 235.

8. Para la diferencia entre lenguaje y habla desde este punto de vista, *ibid.*, págs. 223 y sigs.

9. Véase A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, París, Larousse, 1966, pág. 44 (trad. cast.: *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1987).

10. Véase Luis J. Prieto, *Messages et signaux*, París, Presses Universitaires de France, 1966, págs. 18 y 20 (trad. cast.: *Mensajes y señales*, Barcelona, Seix Barral, 1967).

11. Véase J. Burnet, «Philosophy», en sir Richard Livigstone (comp.), *The Legacy of Greece*, Oxford, University Press, 1969, pág. 76.

12. Véase Harry Levin, «Semantics of culture», en Gerald Holton, (comp.), *Science and Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1965, pág. 2.

13. Véase Aristóteles, *De anima*, II i. 1.

14. Véase Platón, *Fedón*, 245 c-246 a.

15. Véase Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, Oxford University Press, 1969, págs. 9 y 22 (trad. cast.: *Cambio social e historia*, Barcelona, Editorial Hispano-Europea, 1976).

16. Véase Platón, *La República*, 352 d-354 a.

17. Véase Werner Jaeger, *Paidea, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, Walter de Gruyter, 1959 (trad. cast.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990).

18. Véase Edward Myers, *Education in the Perspective of History*, Nueva York, Harper, 1960, pág. 80.

19. Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 9.

20. Véase E. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1903, vol. 53.

21. Véase Ernst Gellner, «Concepts and society», reimpreso en Dorothy Emmet y Alistair MacIntyre (comps.), *Sociological Theory and Philosophical Analysis*, Londres, Macmillan, 1970, págs. 139-141.

22. Véase Georg Simmel, *Soziologie*, Leipzig, Dunker und Humblot, 1908, págs. 732-746 (trad. cast.: *Sociología*, 2 vols., Barcelona, Edicions 62/Península, 1988).

23. Según el pertinente resumen de la concepción de Simmel efectuada por Donald N. Levine, «Some key problems in Simmel's work», en Lewis A. Coser (comp.) *George Simmel*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1965, págs. 108-109.

24. Véase Everett E. Hagen, *On the Theory of Social Change*, University of Chicago Press, 1962, págs. 65, 75.

25. Véase reimpreso en Edward Sapir, *Culture, Language and Personality*, University of California Press, 1949, pág. 90.

26. Según la regla articulada por el prominente filósofo social polaco Kazimierz Kelle-Krauz como la ley de «la retrospección de la convulsión» (*The upheaval retrospection*); véase Kazimierz Kelle-Krauz, *Pisma Wybrane*, vol. 1, Varsovia, Ksiazka i Wiedza, 1962, págs. 241-277.

27. Véase Herbert Marcuse, «Remarks on a redefinition of culture», en G. Holton (comp.), *Science and Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1965, pág. 225.

28. Véase la formulación en forma similar a ley de la regla de K. Marx en K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Londres, Lawrence & Wishart, 1968, cap. 1 (trad. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Laia, 1998).

29. Véase Herodoto, (C. Hude [comp.]), Oxford Classical Text, 1929, I, 193-194, 202-204; II, 35; IV, 75. (trad. cast.: *Las historias de Herodoto*, Madrid, Editora de los Amigos del Círculo del Bibliófilo).

30. En la concepción medieval de las diferencias culturales, la desviación pertenecía conceptual y funcionalmente a una categoría totalmente distinta de fenómenos intelectuales.

31. Véase Turgot, *Plan de deux discours sur l'historie universelle*, París, Guillaumin, 1944, pág. 645. Citado por Marvin Harris, *The rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968, pág. 15 (trad. cast.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Siglo XXI, 1999).

32. Véase J. Locke, *An essay Concerning Human Understanding* Oxford, Clarendon Press, 1894, pág. 66 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1987).

33. Véase «The transition to humanity», en Sol Tax (comp.), *Horizons of Anthropology*, Londres, Allen & Unwin, 1965, pág. 47.

34. Véase Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961 (originalmente 1935), pág. 170 (trad. cast.: *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1989).

35. *Ibid.*, pág. 171.

36. Véase C. Darryll Forde, *Habitat, Economy and Society*, Londres, Methuen, 1963 (originalmente 1934), pág. 7 (trad. cast.: *Hábitat, economía y sociedad*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1966).

37. Véase Leslie A. White, *The Evolution of Culture*, Nueva York, McGraw Hill, 1959, pág. 3 (cursivas de Z. Bauman).

38. Véase Julian H. Steward, *Theory of Culture Change* , Urbana University Press, 1955, pág. 84.

39. Es decir, como resulta obvio, sólo una de las explicaciones posibles. Otra, siempre plausible, es una tendencia omnipotente a proyectar el concepto jerárquico de cultura sobre la imagen del «nuestro grupo», incorporando, esta vez, a la totalidad del género humano. Nuestros principios morales son convincentemente superiores (más eficientes, más convenientes, más humanos, etc.), así pues ¿por qué tendría alguien que rechazarlos?

40. Véase Marshall D. Sahlins, «Culture and Enviroment: the study of cultural ecology», en Sol Tax (comp.), *Horizons of Anthropology*, págs. 140, 141.

41. Véase David Kaplan, «The superorganic: science or metaphyics», en Robert A. Manners y David Kaplan (comps.), *Theory in Anthropology*, Londres, Routlege & Kegan Paul, 1969, pág. 22.

42. Citado por David F. Aberle, «The influence of linguistics on early culture and personality theory», en *Theory in Antropology*, pág. 311.

43. Véase Clyde Kluckhohn, *Mirror for Man,* NuevaYork, McGraw Hill, 1949, pág. 23 (cursivas de Z. Bauman).

44. Véase Aberle, *op. cit.*, págs. 305, 306.

45. Véase Marvin Harris, *The rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968, págs. 17-18 (trad. cit.).

46. Véase Clark Wissler, *Man and Culture*, NuevaYork, Crowell, 1923, págs. 50 y sigs.

47. Véase George P. Murdock «The common denominator of cultures», en Ralph Dinton (comp.), *The Scene of Man in the Worl Crisis*, Columbia University Press, 1945, págs. 145 y sigs.

48. Véase E. E. Evans-Pritchard, «Social anthropology, past and present», en Robert A. Manners y David Kaplan, *op. cit.*, págs. 51-52.

49. Véase Radcliffe-Brown, citado en Sol Tax, *An Appraisal of Anthropology Today*, University of Chicago Press, 1953, pág. 109.

50. Véase Edmund Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1966, págs. 2 y 6 (trad. cast.: *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971).

51. Véase Bronislaw Malinowski, *Argonauts of Western Pacific*, Londres, Routledge & Sons, 1922, pág. 25 (trad. cast.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Edicions 62/Península, 1986).

52. Véase Wilhem Dilthey, *Gesammelte Werke*, vol. VII, Stuttgart, Teubner, 1926, págs. 207-209 (edición inglesa de H. P. Rickman en *Wilhelm Dilthhey, Pattern and Meaning in History*, Nueva York, Harper & Row, 1962, págs. 119-121).

53. Véase Franz Boas, *Race, Language, and Culture*, Londres, Macmillan, 1984 (originalmente 1932), págs. 258-259.

54. Véase Clyde Kluckhohn, *Culture and Behaviour*, Nueva York, Free Press, 1962, pág. 52.

55. Véase Alfred L. Kroeber, *Anthropology*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1948, págs. 293-294.

56. Véase Meyer Schapiro, «Style», en Sol Tax (comp.) *Anthropology Today*, University of Chicago Press, 1962, pág. 278.

57. Véase Margaret T. Hogden, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1946, págs. 179 y sigs.

58. Véase la introducción de Ralph Linton en Abram Kardiner y otros, *The Psychological Frontiers of Society*, Nueva York, Columbia University Press, 1945, pág. viii.

59. Véase Ruth Benedict, «Configurations of culture in North America», *American Anthropologist*, vol. 34, 1932, pág. 24.

60. Véase Robert Redfield, *The Little Community, Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, 1955, pág. 88.

61. Véase Ward Goodenough (1957), citado en William C. Sturtevant, «Studies in Ethnoscience», *American Anthropologist*, vol. 66, 1964, pág. 101.

62. Véase Kenneth L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Relations*, part I 1954, part II 1955, part III 1960, Summer Institute of Linguistics Glendale, California.

63. Véase Kenneth L. Pike, «Towards a Theory of the Structure of Human Behaviour», en Dell Hymes (comp.), *Language in Culture and Society*, Nueva York, Harper & Row, 1964, pág. 55.

64. Véase David Kaplan y Robert Manners, «Notes on theory and non-theory in anthropology», en *Theory in Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960, pág. 4.

65. Véase Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956, pág. 6.

66. Véase M. T. Hogden, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1946, págs. 86, 114.

67. Véase Margaret Mead, «Character formation and diachronic theory», en *Social Structure, Studies Presented to A. R Radfcliffe-Brown*, Oxford University Press, 1949, págs. 21-26.

68. El pequeño muestreo de estudios recogido por Robert W. Green (*Protestantism and Capitalism*, Boston, Heath, 1959) ofrece un buen repaso de esta argumentación polifacética.

69. Véase Hagen, *On the Theory of Social Change*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, 1962; particularmente, págs. 86 y sigs.

70. Véase F. S. C. Northrop, *Metting of East and West*, Nueva York, Collier-Macmillan, 1960.

71. Véase, por ejemplo, una diminuta fracción de la enorme literatura al respecto en Ralph Braibanti y Joseph J. Spengler (comps.), *Tradition, Values, and Socio-Economic Development*, Cambridge University Press, 1961; W. Ian Hogbin, *Social Change*, Londres, 1958; Leonard W. Doob, *Becoming More Civilized*, University of Chicago Press, 1960.

72. Véase Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, págs. 31, 73.

73. Véase Peter Berger, A *Rumour of Angels*, Harmondsworth, Penguin, 1971 (trad. cast.: *Rumor de ángeles*, Barcelona, Herder, 1975).

74. Véase Ernest Brehaut, *An Encyclopaedist of the Dark Ages, Isidore of Seville*, Nueva York, 1912, págs. 207-221.

75. Véase M. T. Hogden, *op. cit.*, pág. 30.

76. Véase Leslie A. White, *The Science of Culture, A Study of Man and Civilization*, Nueva York, Grove Press, 1949 (trad. cast.: *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Barcelona, Paidós, 2000).

77. Véase Clifford Geertz, «The transition to humanity», en Sol Tax (comp.), *Horizons of Anthropology*, pág. 37.

78. Véase, por ejemplo, F. Clark Howell, «The humanization process», en Sol Tax (comp.), *Horizons of Anthropology*, pág. 58.

79. Véase Leslie A. White, *The Evolution of Culture*, Nueva York, McGraw Hill, 1959, pág. 17.

80. Véase Robert H. Lowie, «Cultural anthropology: a science», *American Journal of Sociology*, vol. 41, 1936, pág. 305.

81. Véase Edward M. Brunner, «The psychological approach in anthropology», en Sol Tax, *op. cit.*, págs. 73 y sigs.

82. Véase Clyde Kluckhohn, «Universal categories of culture», en Sol Tax (comp.), *Anthropology Today*, University of Chicago Press, 1962, pág. 318.

83. Véase Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, págs. 275, 285.

84. Véase David Bidney, «The philosophical presuppositions of cultural relativism and cultural absolutism», en Leo R. Ward (comp.), *Ethics and the Social Sciences*, University of Notre Dame Press, 1959, págs. 62-63.

85. Véase Robert Redfield, «The universally human and the culturally variable», en *Human Nature and the Study of Society*, University of Chicago Press, 1962, pág. 451.

86. Véase Leslie A. White, *The Science of Culture, A Study of Man and Civilization*, Nueva York, Grove Press, 1949, pág. 29 (trad. cit.).

87. Véase André Martinet, *La linguistique synchronique*, París, Presses Universitaires de France, 1965, pág. 2 (trad. cast.: *La lingüística sincrónica*, Madrid, Gredos, 1978).

88. Véase Colin Cherry, *On Human Communication*, MIT Press, 1966 (original, 1957), pág. 10.

89. Véase Claire Russell y W. M. S. Russell, «Language and animal signals», en Noel Minnis (comp.), *Linguistics at Large*, Londres, Gollancz, 1971, pág. 167.

90. Véase L. S. Vygotsky, «The genetic roots of thought and speech», en *Thought and Language*, MIT Press, 1970, págs. 33-51 (trad. cast.: *Pensamiento y lenguaje*, Barcelona, Paidós, 2000).

91. Véase Jean Piaget, *Structuralism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, págs. 118-119 (trad. cast.: *El estructuralismo*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1980).

92. Desafortunadamente, el mensaje del título se pierde en la versión inglesa: Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism*, Londres, Heinemann Educational, 1971 (trad. cast.: *Para qué sirve la noción de «Estructura»*, Madrid, Aguilar, 1973).

93. Es difícil entender por qué en la traducción inglesa se ha sustituido *définition effective* («definición efectiva») por *operational definition* («definición operativa»). Este último término tiene un significado preciso en la metodología de las ciencias sociales, un significado que difícilmente se puede acordar con las intenciones de Boudon. Lo que Boudon tenía en mente era más bien una definición «positiva» en oposición a otra meramente «intencional».

94. Véase Jean Piaget, *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachoux et Niestlé, 1959 (publicado en inglés como *The Origin of Intelligence in the Child*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953) (trad. cast.: *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona, Crítica, 2000).

95. Véase Anatol Rapoport, «An essay on mind», en Jordan M. Scher (comp.), *Theories of the Mind*, Nueva York, Free Press, 1962, págs. 285-287.

96. Véase A. M. Turing, «Computing machinery and intelligence», *Mind*, vol. LIX, 1940 (reimpreso en Alan Ross Anderson, [comp.], *Minds and Machines*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.

Capítulo 2

1. Véase P. Chambadal, *Évolution et applications du concept d'entropie*, París, Dunod, 1963, párrafo 20.

2. Véase *Zur Verteidigung der organischen Methode in der Soziologie*, Berlín, 1898.

3. Véase «What is information?», en Alfred G. Smith (comp.), *Communication and Culture*, Nueva York, Holt, 1966, pág. 51.

4. Véase *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967, pág. 14.

5. Véase *Calosć i rozwój w swietle cybernetyki*, Varsovia, PWN, 1963, págs. 12, 19, 26.

6. Véase «The principles of self-organization?», en Heinz von Foerster y George W. Zopf Jr. (comps.), *Principles of Self-Organization*, Oxford, Pergamon Press, 1962.

7. Véase «Genèse et structure en psycho-physique», en Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget (comps.), *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, La Haya, Mouton, 1965, pág. 1965, pág. 127.

8. Véase *The Mathematical Theory of Commnications*, University of Illinois Press, 1949 (trad. cast.: *Teoría matemática de la comunicación*, Madrid, Forja, 1981).

9. La idea ha sido elaborada principalmente por el cibernético polaco Henryk Greniewski. Véase *Cybernetyka niematematyczna*, Varsovia, PNW, 1969, págs. 203-250.

10. Véase el comentario de Francis Macdonald Cornford, en *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, Kegan & Paul, 1970 (original 1935), pág. 230 (trad. cast.: *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1991).

11. Véase *Sofista*, 246 a y b.

12. Véase Cornford, *op cit.*, págs. 6 y 244 (trad. cit.).

13. *Ibid.*, págs. 2, 3.

14. Véase Margaret D. Wilson (comp.), *The Essential Descartes*, Nueva York, New American Library, 1969, págs. 80, 82, 83, 168.

15. Véase *Structural Anthropology*, Nueva York, Doubleday, 1967, pág. 275 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 2000).

16. Véase Quentin Lauer, *Phenomenology: Its Genesis and Prospects*, Nueva York, Harper & Row, 1965 (original 1958), pág. 9.

17. Véase Edmund Husserl, *The Paris Lectures*, La Haya, Nijhoff, 1967 (original 1907), pág. 9.

18. Véase Edmund Husserl, *The Idea Phenomenology*, La Haya, Nijhoff, 1968 (original 1919), pág. 41.

19. Véase *Literature, Psychology, and the Social Sciences*, La Haya, Nijhoff, 1962, pág. 157.

20. Véase Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Éditions du Seuil, 1970, págs. 116, 117 (trad. cast.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1989).

21. Véase *ibid.*, pág. 119.

22. Véase Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Nueva York, Doubleday, 1967, pág. 225 (trad. cit.).

23. Véase Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, París, Plon, 1966, pág. 330. (trad. cast.: *De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972).

24. Véase *Problems of Knowledge and Freedom* (Russell Lectures), Londres, Fontana, 1972, págs. 33, 41-42.

25. Véase David MacLellan, *Marx's Grundrisse,* Londres, Macmillan, 1971, pág. 133.

26. Véase L. Easton y K. Guddat (comps.), *Writtings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Anchor, 1967, pág. 413.

27. Véase *Système, structure, et contradiction dans le Capital, Les Temps Modernes,* 1966, pág. 864.

28. Véase «The Sociology of ethics and the ethics of sociologists», en Edward A. Tiryakian (comp.), *The Phenomenon of Sociology*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1971, págs. 259-276.

29. Véase *Moral Education,* Nueva York, Free Press, 1961, pág. 76.

30. Véase *The Sociological Tradition*, Londres, Heinemann, 1967, pág. 53.

31. Véase Roland Barthes, *Elements of Semiology*, Londres, Jonathan Cape, 1969 (original 1964), pág. 56 (trad. cast.: *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971).

32. Véase «distinktive» und «delimitative» Funktionen, en N. S. Trubetzkoy, *Grundzuge der Phonologie*, Gotinga, Vanderhoeuk und Ruprecht, 1967, pág. 241 (trad. cast.: *Principios de fonología*, Fuenlabrada, Cincel, 1976).

33. Véase A. J. Greimas, *Sémantique structurale,* París, Larousse, 1966, págs. 19 y 20 (trad. cast.: *Semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1987).

34. Véase *Messages et signaux,* París, Presses Universitaires de France, 1966, pág. 17.

35. La distinción se remonta al *semainon* y el *semainenon* de los antiguos estoicos. Véase, al respecto, Roman Jakobson, «À la recherche de l'essence du langage», *Diogène*, 1965, vol. 51, pág. 52.

36. Véase Zygmunt Bauman, «Marxism and the contemporary theory of culture», en *Marx and Contemporary Scientific Thought,* La Haya, Mouton, 1969, págs. 483-497.

37. Véase Joseph H. Greenberg, «Language universals», en Thomas A. Sebeok (comp.), *Current Trends in Linguistics*, vol. III, La Haya, Mouton, 1966, pág. 61.

38. Véase Lucien Goldmann, «Introduction génerale», en Gandillac, Goldmann y Piaget (comp.), *op. cit.*, pág. 12.

39. Véase Zygmunt Bauman, «Semiotics and the function of culture», *Social Science Information*, 1968, nº 5, págs. 69-80.

40. Véase Trubetzkoy, *op. cit.*, pág. 67.

41. Véase V.V. Martynov, *Kibernetika, Semiotika, Lingvistika*, Minsk, Nauka i Technika, 1966, págs. 118 y sigs.

42. Véase la versión más completa de esta teoría en los tres volúmenes de Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour,* Summer Institute of Linguistics, Glendale, 1954-1960. La cita que sigue, se ha extraído de su artículo «Towards a theory of the structure of human behaviour», en Dell Hymes (comp.), *Language in Culture and Society*, Nueva York, Harper & Row, 1964, págs. 54-62.

43. Véase en Harry Hoijer, *Language in Culture* (conferencia sobre las interrelaciones del lenguaje y otros aspectos de la cultura, celebrada el 23-27 de marzo de 1953), University of Chicago Press, 1960, pág. 163.

44. *Ibid.*, pág. 162.

45. Véase «Anthropological data and the problem of instinct», en Clyde Kluckhohn y C. Murray (comps.), *Personality in Nature, Society and Culture,* Nueva York, Knopf, 1949, pág. 111.

46. Véase «Linguistic techniques and the analysis of emotionality in interviews», *Journal of Abnormal Social Pschycology,* 1961, vol. 54.

47. Véase Karl Buhler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934.

48. Véase Giulio C. Lepschy, *La linguistique structurale* (trad. francesa de Louis-Jean Calvet), París, Payot, 1968, pág. 28.

49. Vease S. K. Shaumian, *Strukturnaja lingvistica kak immanantnaja teoria jazyka*, Moscú, Nauka, 1958, pág. 29.

50. Véase Noel Minnis, *Linguistics at Large*, Londres, Gollancz, 1971, págs. 139-158.

51. Véase Barthes, *op. cit*, pág. 41.

52. Véase Louis Hjelmslev, *Le Langage*, París, Éditions de Minuit, 1966, pág. 135 (trad. cast.: *El lenguaje*, Madrid, Gredos, 1987).

53. Véase B. Trnka y otros, «Prague structural linguistics», en Donald E. Hayden y otros (comps.), *Classics in Linguistics*, Nueva York, Philosophical Library, 1967, pág. 327.

54. Véase Harry Hoijer, «The Sapir-Whorf Hypothesis», en *Culture, Language and Personality*, University of California Press, págs. 97-98.

55. Véase un comentario significativo acerca del fenómeno de «fisión» en Umberto Eco, «Lowbrow, highbrow, highbrow lowbrow», *Times Literary Supplement*, 1971, pág. 1.210.

56. Véase André Martinet (comp.), *La linguistique*, París, Denoel, 1969, pág. 165 (trad. cast.: *La lingüística*, Barcelona, Anagrama, 1973).

57. Véase Jacobson y Schoepf, *op. cit.*, págs. 44-45.

58. Véase, por ejemplo, W. R. Ashby, R. W. Sperry y G. W. Zopf, en Foerster y Zopf (comps.), *Principles of Self-Organization*, Oxford, Pergamon Press, 1962.

59. Véase A. Meillet, «Le développement des langues», en *Linguistique historique et linguistique générale*, París, Klincksieck, vol. II, 1936, págs. 75 y sigs.

60. Deseo poner énfasis en el uso del término «correlacionado», en lugar de «determinante» y «determinado». La relación entre ambos factores nos recuerda mucho lo que los expertos informáticos conocen como «retroalimentación positiva» (*positive feedback*).

61. Además del vínculo estrecho entre las herramientas y el surgimiento del orden sociocultural, también existe una vinculación íntima entre el nivel de desarrollo de esas herramientas y los tipos de sistemas reguladores socioculturales. William G. Elliot Jr. lo ilustra bien: «Sin automóvil los signos de la autopista podrían bien permanecer locales, primitivos y altamente *individualistas*. El automóvil ha expandido enormemente el espectro de viajes y ha atraído una nueva era de viajes individuales para las masas; pero también ha generado nuevos riesgos, así como la necesidad de mejorar la guía y la señalización para los extranjeros que están siguiendo autopistas nuevas que conducen a lejanos lugares» («Simbología de las autopistas del mundo», en *Simbology*, Art Directors Club de Nueva York, 1960, pág. 50).

62. Lo que sigue es una de las muchas manifestaciones del paradigma tradicional. T. O. Beidelman comenta «la interfaz entre cultura y sociedad», como la que se establece «entre ideología (tal como se exhibe en la cosmología y las normas morales) y la acción social (tal como se puede observar en la adherencia o en el rechazo a tales normas)». Véase T. O. Beidelman, «Some sociological implications of culture», en John C. McKinney y Edward A. Tiryakian (comps.), en *Theoretical Sociology*, Nueva York, Appleton-Century Crofts, 1970, pág. 500.

63. Véase la introducción de Franz Boas al *Handbook of American Indian Languages*, Washington, Smithsonian Institution, 1911 (reimpreso en D. E. Hayden y otros (comps.), *Classics in Linguistics*, Nueva York, Philosophical Library, 1967, pág. 220.

64. Véase Charles E. Osgood, «On the nature of meaning», en E. P. Hollander y Raymond G. Hunt (comps.), *Current Perspectives in Social Psycology*. Nueva York, Oxford University Press, 1963.

65. Véase Berzil Malmberg, *Structural Linguistics and Human Communication*, Heidelberg y Berlín, Springer Verlag, 1967, pág. 31 (trad. cast.: *Lingüística estructural y comunicación humana*, Madrid, Gredos, 1985).

66. Véase V. A. Svegintsev, *Teoreticheskaya i prikladnaya lingvuistica*, Moscú, Prosvjeschtchenie, 1967, pág. 421.

67. Véase Roman Jakobson, «Le langage commun des linguistes et des anthropologues», en *Éssais de linguistique générale*, París, Minuit, 1963, pág. 40.

68. Véase A. J. Greimas, *op. cit.*, págs. 19-20.

69. Véase André Martinet (comp.), *La linguistique*, París, Denoel, 1969, pág. 155.

70. Véase Georges Balandier, «L'Expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 35, diciembre de 1956.

71. Véase Trubetzkoy, *op. cit.*, pág 67.

72. Véase Roman Jakobson, «Signe zéro», en *Melanges de linguistique, offerts à Charles Bally*, Ginebra, 1939, pág. 144 (reimpreso en E. P. Hemp, F. W. Householder y R. Austerlitz (comps.), *Readings in Linguistics*, II, University of Chicago Press, 1966, pág. 109.

73. Véase T. A. Sebeok (comp.), *Current Trends in Linguistics*, vol. III, La Haya, Mouton, 1966, pág. 72.

74. Véase Martynov, *op. cit.*, pág. 72.

75. Véase A. V. Isatchenko, «Kvoprosu o strukturnoy tipologii slovarnowvo sostava, slavianskich jazykov», *Slavia*, 3, 1958.

76. Véase S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957, particularmente, págs. 22-26, 60.

77. Véase Émile Benveniste, «Nature de signe linguistique», *Acta Linguistica*, 1939 (reimpreso en P. Hemp y otros (comps.), *Readings in Linguistics*, University of Chicago Press, 1966, vol. II, págs. 105-106.

78. Véase Ungeheuer, «Einfuhrung in die Informations theorie unter Berucksichtigung phonetischer Probleme», *Phonetika*, vol. 4, 1959, págs. 95-106.

Capítulo 3

1. Véase Raymond Firth, *Elements of Social Organization*, Londres, 1951, pág. 42.

2. *Ibid.*, pág. 211.

3. Véase E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londres, 1951, pág. 20 (trad. cast.: *Ensayos de antropología social*, 13ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1990).

4. Véase Robert Redfield, *The Little Community, Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, 1955, pág. 46.

5. Véase Alfred L. Kroeber, *Anthropology*, Nueva York, Harcourt Brace, 1948, págs. 293-294.

6. Véase Williams James, *Psychology*, Nueva York, World Publishing Co., 1948 (original 1892), pág. 176.

7. Y así dejamos de lado las afirmaciones iniciales del existencialismo, particularmente las de Kierkegaard, que son precisamente afirmaciones sobre la insignificancia del tema de las «esencias subjetivas» para las ciencias sociales, lo que representa declarar que la sociología que las toma como principio metodológico no es posible.

8. Véase Wilhelm Dilthey, *Patterns an Meaning in History*, H. P. Rickman (comp.), Nueva York, Harper & Row, 1962, pág. 105.

9. *Ibid.*, págs. 121, 123.

10. Véase Alfred Kroeber, «The Superorganic» (original 1917) en *The Nature of Culture*, University of Chicago Press, 1952, pág. 41.

11. Véase Leslie White, *The Science of Culture*, Nueva York, Farrar, 1948, pág. xviii (trad. cast.: *La ciencia de la cultura*, Barcelona, Paidós, 2000).

12. Véase Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Londres, Allen & Unwin, 1968, págs. 422-423 (trad. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1983).

13. Véase Max Weber, *Social and Economic Organization*, Nueva York, Free Press, 1969, págs. 88 y sigs (trad. cast.: *Economía y sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993).

14. Véase Florian Znaniecki, *Cultural Sciences, Their Origin and Development*, University of Illinois Press, 1963, págs. 131-133.

15. *Ibid.*, pág. 134.

16. La misma premisa de sentido común, también incoherente, cohabita con otra premisa ingenua sobre la objetividad autosostenida del mundo.

17. Véase Istuan Mészáros, *Karl Marx's, Theory of Alienation*, Londres, Merlin, 1970, pág. 279.

18. Véase Richard Schacht, *Alienation*, Londres, Allen & Unwin, 1971, pág. 74.

19. Véase Roland Barthes, *Elements of Semiology*, Londres, Jonathan Cape, 1969, págs. 56-57 (trad. cast.: *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971).

20. Véase Luis J. Prieto, *Messages et signaux*, París, PUF, 1966, págs. 20-26 (trad. cast.: *Mensajes y señales*, Barcelona, Seix Barral, 1967).

21. Véase Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, PUF, 1949, pág. 96 (trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, 2 vols., Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985).

22. *Ibid.*, págs. 36, 56.

23. Véase Mircea Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York, Harper, 1959, págs. 9, 57.

24. Véase Edmund Leach, «Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse», en Eric H. Lenneberg (comp.), *New Directions in the Study of Language*, University of Chicago Press, 1964 (trad. cast.: *Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1974).

25. Véase Nathan Stemmer, «Some aspects of language acquisition», en Yehoshua Bar-Hillel (comp.), *Properties of Natural Languages*, Nueva York, Reidel, 1971, págs. 208 y sigs.

26. El enfoque innato y las tendencias evasivas respectivamente; véase *Animal Drive and the Learning Process*, 1930. Véase también John M. Butler y Laura N. Rice, «Adiance, self-actualization and drive theory», en J. N. Wepman y R. W. Heine (comps.), *Concepts of personality*, Londres, 1964, págs. 81 y sigs.

27. Véase Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, París, PUF, 1947 (trad. cast.: *El alma primitiva*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986).

28. Véase Edmund Leach, «Anthropological Aspects of Language», en Lenneberg (comp.), *op. cit.*, págs. 38-39.

29. Véanse otras consideraciones relevantes sobre este tema en Z. Bauman, *Kultura i Spoleczenstwo* [Cultura y sociedad], Varsovia, Pantswowe Wydawnictwo Naukowe, 1966, cap. 3.

30. Véase Edmund Leach «Anthropological Aspects of Language», en Lenneberg (comp.), *op. cit.*, pág. 63.

31. Véase Ian Hogbin, *Social Change*, Londres, 1958, pág. 108.

32. Véase Morton Grodzins, *The Loyal and Disloyal, Social Boundaries of Patriotism and Freedom*, University of Chicago Press, 1956, pág. 6.

33. Véase Philip Mayer, «Witches», en Max Marwick (comp.), *Witchcraft and Sorcery*, Harmondsworth, Penguin, 1970, págs. 47, 55, 61.

34. Véase Kenneth Burke, «On Human Behaviour considered "dramatistically"», en *Permanence and Change*, Los Altos, California, Hermes, 1954.

35. Véase Aldous Huxley, *The Devils of Loudun*, Harmondsworth, Penguin, 1971, págs. 124-125 (trad. cast.: *Los demonios de Loudun*, Barcelona, Planeta, 1980).

36. Véase Robert Michels, *Der Patriotismus, Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse*, Munich, Duncker und Humblot, 1929, pág. 120.

37. Véase Alfred Schutz, «The stranger», en *Collected Papers*. Vol. II: *Studies in Social Theory*, La Haya, Nijhoff, 1967, págs. 95-96.

38. *Ibid.*, pág. 104.

39. Véase Maurice Natanson, «Knowledge and alienation, some remarks on Mannheim's sociology of knowledge», en *Literature, Philosophy and the Social Sciences*, La Haya, Nijhoff, 1962, pág. 170.

40. Véase Gilbert Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, 1907, págs. 78 y sigs.

41. Véase Robert Park, «Human migration and the marginal man», *American Journal of Sociology*, vol. 33, 1928, págs. 881-893.

42. Véase un libro cuyo título habla por sí mismo: Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Nueva York, Harper & Row, 1969 (trad. cast.: *La cultura Weimar*, Cerdanyola, Argos Vergara, 1984).

43. Véase Everett V. Stonequist, *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*, Nueva York, Scribner, 1969, págs. 154-155.

44. Véase Kathleen Tamagawa, *Holy Prayers in a Horse's Ear*, Crown, 1952. Citado en Lewis A. Coser (comp.), *Sociology through Literature*, Englewood Cliffs, Prentice Halls, 1963, págs. 319, 320, 323.

45. Véase G. K. Zipf, *Human Behaviour and the Principle of Least Effort*, Nueva York, Addison Wesley, 1949.

46. Leonard Broom, Bernard J. Siegel, Evon Z. Vogt y James B. Watson, «Acculturation: an exploratory formulation», *American Anthropologist*, vol. 56, 1954.

47. Véase Florian Znaniecki, *Socjologia Wychowania* [Sociología de la educación]. Vol I: *Wychowujace spoleczen'stwo* [La sociedad educativa], Lwów, Książnica Atlas, 1928.

48. Citado en Louis L. Snyder, *The Idea of Racialism*, Princeton, Van Nostrand, 1962, pág. 164. Obviamente, los dos casos no pertenecen a la misma categoría funcional, ya que, en el contexto alemán, los propios judíos eran viscosos y, además, la intención de las normas de Nuremberg era la de marcar a los marginados claramente más que intentar evitar que surgiese una situación de marginalidad.

49. Véase Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and the Seventeenth Century*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1946, págs. 434, 257, 258.

50. Para un relato lúcido de lo que ocurrió en las comunidades judías de Europa durante el advenimiento de la edad moderna, véase Howard Morley Sachar, *The Course of Modern Jewish History*, Nueva York, Dell, 1958, capítulo I («The Jew as non Europeans»).

51. Resulta verdaderamente esclarecedor observar cuán a menudo los políticos (particularmente los de derechas, del ámbito de la pequeña burguesía) puntualizan la insidiosa vaguedad y la inefabilidad del «enemigo», tal vez al percibir intuitivamente el resentimiento de su clientela frente al desorden. La Rocque ofreció su liderazgo a las masas para combatir, nada más y nada menos, que a «las grandes angustias del universo contemporáneo» (*Le Flambeau*, septiembre de 1932). Drieu la Rochelle anunciaba la sagacidad tran-

quilizadora de Doriot, enfatizando que «mete mano» sobre «grandes fuerzas anónimas y ciegas» (*L'Émancipation* nationale, abril de 1937). Ciado en J. Plumyère y R. Lassierra, *Les Fascismes français 1923-1963*, París, Seuil, 1963.

52. Véase L. L. Snyder, *op. cit.*, pág. 76.

53. Véase Paul Bohannan y Fred Plog (comps.), *Beyond the Frontier, Social Process and Cultural Change*, Nueva York, Natural History Press, 1967, págs. 124, 134.

54. Véase Édouard Drumont, *La France juive*. Existe una traducción inglesa a cargo de R. H. S. Philipson, publicada en J. S. McClelland (comp.), *The French Right*, Londres, Jonathan Cape, 1970, pág. 103.

55. Véase Hans Kohn, *Te Mind of Germany, The Education of the Nation*, Nueva York, Harper & Row, 1965, págs. 77, 94.

56. Véase Joseph de Maistre, en J. S. McClleland (comp.), *op. cit.*, págs. 41-42.

57. Véase Édouard Drumont, *ibid.*, pág. 88.

58. Véase la pág. 695 del original francés, o las págs. 600 y sigs. de la edición inglesa, *Being and Nothingness*, Londres, Methuen, 1969 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, 1989).

59. Véase Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, págs. 68-69 (trad. cast.: *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 2000).

60. *Ibid.*, pág. 115.

61. Véase Jean Piaget, *Biology and Knowledge*, Edinburgh University Press, 1971, pág. 212 (trad. cast.: *Biología y conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1977).

62. *Ibid.*, pág. 123.

63. Véase Edmund Leach, «Magical Hair», en John Middleton (comp.), *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*, Nueva York, Natural History Press, 1967, pág. 98.

64. Véase Raymond Firth, «Verbal and bodily rituals of greeting and parting», en J. S. La Fontaine (comp.), *The Interpretation of Ritual, Essays in honour of I. A. Richards*, Londres, Tavistock, 1972, pág. 3.

65. Véase Jarvie, «Limits to functionalism and alternatives to it», en Robert A. Manners y David Kaplan (comps.), *Theory in Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pág. 199.

66. Véase Francesca Cancian, «Funcional analysis of change», en Robert A. Manners y David Kaplan (comps.), *op. cit.*, págs. 204-212.

67. Véase Jean Piaget, *Biology and Knowledge*, Edinburgh University Press, 1971, págs. 122-123 (trad. cit.).

68. Véase Charles Boelkin y John F. Heiser, «Biological bases of aggression», en D. N. Daniels, M. F. Gilula, y F. M. Ochberg (comps.), *Violence and Struggle for Existence*, Nueva York, Little Brown, 1970, pág. 43.

69. Véase Kurt Lewin, *Field Theory and Social Science*, Nueva York, Harper, 1951, págs. 57, 186 (trad. cast.: *La teoría del campo en la ciencia social*, Barcelona, Paidós, 1988).

70. Véase Thelma Veness, «Introduction to hostility in small groups», en D. Carthy y F. J. Ebling (comps.), *The Natutal History of Aggression*, Nueva York, Academia, 1964.

71. Véase el notable estudio comparativo de Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Love and Hate*, Londres, Methuen, 1971 (trad. cast.: *Amor y odio: historia natural del comportamiento humano*, Barcelona, Salvat, 1995).

72. Véase Roland Barthes, *Mythologies*, Londres, Jonathan Cape, 1972, pág. 129 (trad. cast.: *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 2000).

73. Véase Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice*, Nueva York, Doubleday, 1958, pág. 249.

74. Véase Roland Barthes, *Mythologies*, *op. cit.*, pág. 152.

75. *Ibid.*, pág. 151.

76. Véase Dan Smoot, citado en Daniel Bell (comp.), *The Radical Right*, Nueva York, Doubleday, 1964, págs. 15-16.

77. Citado en Alan F. West, «The John Birch Society», en Daniel Bell (comp.), *The Radical Right*, pág. 243.

78. Véase Neil J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, Nueva York, Free Press, 1963, pág. 84.

79. Véase Clyde Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Bacon Press, 1962. Véase también Marwick (comp.), *Witchcraft and Sorcery*, Nueva York, Penguin, 1970, pág. 221.

80. Véase Hans Toch, *The Social Psychology of Social Movements*, Londres, Methuen, 1971, págs. 45, 51-52.

81. Véase Orrin E. Klapp, *Collective Search for Identity*, Nueva York, Holt, Rinehart & Wilson, 1969, pág. vii.

82. Véase Alfred Willener, *The Action-Image of Society*, Londres, Tavistock, 1970, págs. 218-219.

83. Véase Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pág. 57.

84. Véase P. Stansill y D. Z. Mairovitz (comps.), *Bamn*, Harmondsworth, Penguin, 1971, pág. 170.

85. Véase Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Londres, Murray, vol. I, pág. 1 (trad. cast.: *Cultura primitiva*, 2 vols., Madrid, Ayuso, 1977-1981).

86. Véase C. Kluckhohn y J. Kelly, «The concept of culture», en Ralph Linton (comp.), *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, Columbia University Press, 1945, págs. 78-107.

87. Véase Melville J. Herskovits, *Man and his* Works, Nueva York, Knopf, 1948, pág. 625.

88. Véase Talcott Parsons, *Toward a General Theory of Action*, Nueva York, Harper, 1962, págs. 7, 16.

89. Véase Clyde Kluckhohn, «The study of culture», en Daniel Lerner y Harold D. Lasswell (comps.), *The Policy Sciences*, Stanford University Press, 1951.

90. Para ser justo, existe un aspecto en el que el concepto de cultura sí añade algo a la noción de «sistema social»: como muchos otros «conceptos residuales» por el estilo, adopta un rol útil siempre que se necesite dar cuenta de las desviaciones o, simplemente, de la variabilidad inexplicable dentro del marco seleccionado de los atributos básicos del sistema. Desde la perspectiva del «sistema social», se suele considerar que las contingencias culturales son convenientemente responsables de estas «irregularidades».

91. Véase Lewis A. Coser y Bernard Rosenberg, *Sociological Theory*, Nueva York, Macmillan, 1964, pág. 17.

92. Véase P. B. Medawar, *The Uniqueness of the Individual*, Londres, Methuen, 1957, págs. 141-142 (trad. cast.: *La singularidad del individuo*, Zaragoza, Acribia, 1960).

93. Véase David Kaplan y Robert Manners, *Culture Theory*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972, pág. 15.

94. Véase Anatol Rapoport, «Various meanings of theory», en N. W. Polsby, R. A. Dentler y P. A. Smith (comps.), *Politics and Social Life*, Boston, Houghton Mifflin, 1963, pág. 79.

95. Se puede encontrar un ejemplo casi de laboratorio de esta conducta tan escasamente académica en Paul Filmer, Michael Philipson, David Silverman y David Walsh, *New Directions in Sociological Theory*, Londres, Collier-Macmillan, 1972.

96. Véase Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interest*, Londres, Heinemann, 1972, pág. 306 (trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1992).

97. Véase William L. Kolb, «The changing prominence of values in modern sociological theory», en Howard Becker y Alvin Boskoff (comps.), *Modern Sociological Theory*, Nueva York, Dryden Press, 1957, págs. 93-132.

98. Véase Jürgen Habermas (1972), *op. cit.*, pág. 306.

99. *Ibid.*, pág. 315.

100. Sobre la dialéctica del proceso, véase Jean Piaget, *La Naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959 (trad. inglesa por M. Cook, *The Origin of Intelligence in the Child*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1953) (trad. cast.: *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona, Crítica, 2000).

101. Véase Jean Piaget, *Insights and Illusions of Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, pág. 20 (trad. cast.: *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona, Edicions 62/Península, 1988).

102. K. Marx y F. Engels, *The Holy Family*, Moscú, 1956, pág. 160 (trad. cast.: *La sagrada familia*, Barcelona, Adgena, 1989).

103. K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, Moscú, 1968, págs. 51, 660 (trad. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Laia, 1988).

104. Véase D. Kaplan y R. Manners, *Culture Theory*, *op. cit.*, pág. 77.

105. Véase Habermas (1972), *op. cit.*, págs. 312-313.

106. Véase D. McLellan (comp.), *Early Texts*, Oxford University Press, 1971, págs. 139-140.

107. Véase Abraham H. Maslow, *Toward a Psycology of Being*, Princeton, Van Nostrand, 1962, págs. 24, 27-29 y 43 (trad. cast.: *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Barcelona, Kairós, 1998).

108. Véase Erwin W. Strauss, *Phenomenological Psychology*, Londres, Tavistock, 1966, pág. 169.

109. Véase Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behaviour*, Londres, Methuen, 1963, pág. 176.

110. Véase Herbert Marcuse, «A redefinition of culture», en Gerard Holton (comp.), *Science and Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1965, pág. 225.

111. Véase W. G. Runciman, *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge University Press, 1972, pág. 16.

112. *Ibid.*, pág. 17.

113. «Un cadáver dejado atrás por su impulso vital»; véase Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Londres, Allen & Unwin, 1964, pág. 69 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999).

114. Véase Wright Mills, *Sociology as a Skin Trade*, pág. 19.

115. Véase Johan Galtung en Joseph Berger, Morris Zelditch Jr. y Bo Anderson, *Sociological Theories in Progress*, Boston, Houghton Mifflin, 1966, vol. I, pág. 179.

116. Véase Thomas Hanna, *The Thought and Art of Albert Camus*, Nueva York, Henry Regnery, 1958, pág. 79.

117. Véase Anatol Lunacharsky, *From Spinoza to Marx* (original 1925). Citado a partir de la edición polaca en *Pisma Wybrane*, vol. 1, Varsovia, Książka i Wiedza, 1963, pág. 110.

Índice analítico

ÍNDICE DE NOMBRES